CB
63

Félix García López

EL DEUTERONOMIO

una ley predicada

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1989

«El libro del Deuteronomio es una encrucijada. En él desembocan las tradiciones primitivas de los cuatro primeros libros de la Biblia hebrea y de él parten las tradiciones más recientes de los libros siguientes, de Josué a Reyes».

Así es como Félix GARCIA LOPEZ, profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, presenta el Deuteronomio, que fue primero prólogo de la historia deuteronomista y pasó a ser luego el 5.º libro del Pentateuco. Se adivina la importancia «estratégica» de este libro que enlaza a la Torá con los libros proféticos.

Su formación, entre los siglos VIII y VI, es un ejemplo magnífico de desarrollo de una tradición viva; un desarrollo tan natural que es difícil determinar si ese texto pertenece a la antigua ley del norte, al programa de reforma de Josías o a sus múltiples relecturas, antes y durante el destierro. En cada etapa, los escribas teólogos han actualizado y enriquecido las «palabras de Moisés», algo así como un árbol que cada año echa nuevas ramas y añade una nueva capa a su tronco.

El Código deuteronómico es una ley extraña; no deja de apelar a la reflexión, a la experiencia de cada uno, como si no quisiera obligar, sino persuadir, motivar la libertad de cada creyente. «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón...»: ¿utopía?, ¿pedagogía?, ¿apuesta por el hombre? Sí, pero sobre todo convicción contagiosa de que esta ley es la palabra del Dios vivo: «Acoged todas las palabras de esta ley, pues no es palabra vacía para vosotros: es vuestra vida» (32, 46s). «Mira: yo pongo hoy ante ti la vida y la felicidad, la muerte y la desgracia... Escoge la vida, para que vivas tú y tu descendencia» (30, 15.19).

Philippe Gruson

PRESENTACION

Narran las crónicas de los reyes de Judá que durante el reinado de Josías se emprendieron unas reparaciones en el templo de Jerusalén, en el curso de las cuales –corría el año 622 a C – se descubrió el «Libro de la Ley». Muy importante debía ser este libro cuando el rey, al enterarse de su contenido, rasgó sus vestiduras y envió unos legados para que consultaran al Señor acerca de las palabras del libro encontrado Los emisarios acudieron a la profetisa Hulda, que respondió con dos oráculos, referentes a la desventura de Jerusalén y de sus habitantes, el primero, y a la ventura del rey, el segundo Luego, Josias reunió a todo el pueblo en el templo, les leyó el libro, hizo un pacto en el que, juntamente con el pueblo, se comprometia a observar lo mandado en él y, a continuación, acometió una vasta reforma en todo su reino

En los albores de la crítica de las fuentes, De Wette asentó el primer jalón de una nueva etapa en la historia de la investigación bíblica cuando estableció la conexión existente entre el «Libro de la Ley», encontrado en el templo de Jerusalén, y el Deuteronomio Tal fue el alcance de esta identificación que ha sido calificada de «punto arquimédico» (Eissfeldt) para la critica del Pentateuco

Durante estos dos últimos siglos –De Wette escribe a comienzos del s XIX–, los estudios bíblicos han asociado siempre el libro del Deuteronomio con la «reforma de Josías», de tal modo que ésta ha recibido igualmente el nombre de «reforma deuteronómica» ¿Qué trascendencia tuvo realmente esta reforma? ¿En qué medida contribuyó el libro del Deuteronomio a la reforma de Josias? Si damos crédito al libro 2.° de los Reyes, Josías inició la reparación del templo el año 18 de su reinado. Fue precisamente entonces cuando se descubrió el libro, en el que se basan por completo las medidas adoptadas (cf. 2 Re 22-23) La versión del libro 2 ° de las Crónicas, en cambio, ofrece una imagen diferente del desarrollo de los acontecimientos El año octavo de su reinado, siendo todavía un muchacho, Josías comenzó a buscar al Dios de David, su padre, y en el año duodécimo emprendió las primeras reformas Según esto, el libro encontrado en el templo en el año decimooctavo vendria simplemente a confirmar y, a lo sumo, a impulsar la reforma en marcha (cf 2 Cr 34-35) Sea lo que fuere de la historicidad de estos relatos, asunto harto discutido entre los exégetas, el Libro de la Ley o Deuteronomio aparece estrechamente relacionado con la reforma de Josías o reforma deuteronómica.

Conviene dejar claro desde el principio que no existe ecuación perfecta entre el Libro de la Ley, encontrado en el templo, y el actual libro del Deuteronomio Lo mismo que ocurre con otros muchos libros del Antiguo Testamento, el Deuteronomio es el resultado de un largo proceso de formación, que ha durado varios siglos No es este el lugar apropiado para trazar minuciosamente las diferentes etapas, pero, puesto que el reinado de Josias se ha revelado como un hito relevante en el proceso, distinguiremos al menos dos fases en la primera, anterior a Josías, el Deuteronomio constituia una obra independiente y comprendía fundamentalmente una colección de leyes con sus respectivas introducción y conclusión, esto es, una buena parte de los c. 6-28. En la segunda fase, posterior a Josias, a la que pertenecen los c. 1-5 y 29-34, el Deuteronomio perdió su independencia original, pasando a formar parte de una obra mas amplia como cabeza de la historia deuteronomista, primero, y como punto final del Pentateuco, despues. En este cuader-

no se estudiaran por separado las secciones correspondientes a cada una de las dos fases señaladas

El libro del Deuteronomio es una encrucijada En el desembocan las tradiciones primitivas de los cuatro primeros libros de la Biblia hebrea y de él parten las tradiciones más recientes de los libros siguientes (Josué-Reyes) Por su contenido y posición, el Deuteronomio estaba llamado a servir de puente entre las tradiciones del Tetrateuco y las deuteronomistas El Deuteronomio se mantiene fiel a las exigencias fundamentales recibidas de la tradicion (y de aquí las multiples conexiones con otros libros o tradiciones veterotestamentarias), a la par que las adapta y renueva, para responder mejor a las exigencias de una sociedad en cambio

En el entramado del Deuteronomio, cinco puntos juegan un papel decisivo un Dios, un pueblo, una tierra, un santuario y una ley. No se trata de cabos sueltos, sino de cinco hilos entrelazados, a los que se enganchan ademas otros muchos (eleccion, alianza, bendicion-maldición, etc), formando un vasto tejido. La unidad de Dios, proclamada al comienzo del Libro de la Ley (6, 4), determina la unidad de santuario y de culto de todo el pueblo de Israel (c 12) Por la elección y la alianza, Israel pasa a ser el pueblo de Dios, creándose entre ambos unos lazos especiales: la unión total a Dios implica total separación de las naciones, cultos y prácticas que pondrían en grave peligro o romperían esta comunión (ver c 7, 12, etc.) La tierra representa el don por excelencia de Dios a su pueblo En cuanto don de Dios, lleva en si un germen de trascendencia, pero encierra al mismo tiempo un peligro· el de su misma inmanencia, la tendencia a aferrarse a los bienes terrenos y a olvidar a su donante (cf 8, 7ss). La ley, en fin, es la expresión de la voluntad de Dios para su pueblo ser fiel al Señor equivale a observar sus mandamientos Y, como quintaesencia de la ley, el amor a Dios (6, 5) El mandamiento principal sigue inmediatamente al dogma fundamental· al Dios uno, sin división ni fisura, se le ha de amar con amor único y exclusivo, «con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas» (6, 4-5).

Bonito programa para una reforma religiosa en profundidad, como la que intentó llevar a cabo el rey Josías Demasiado exigente, a decir verdad, para cumplirlo con fidelidad Quizá por eso Josías haya sido el único rey del que se dijo que sirvió al Señor «con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas» (2 Re 23, 25)

MARCO SOCIAL, HISTORICO-GEOGRAFICO Y LITERARIO

Mosaísmo en tierra de cultivo

«Palabras que Moisés dirigió a todo Israel » Así comienza el libro del Deuteronomio y éste es, en realidad, su título en el original hebreo (*Deuteronomio* es el titulo que le dio la versión griega de los Setenta) Más que una «copia de la ley» o «segunda ley» (Dt 17, 18), el último libro del Pentateuco se presenta como un discurso de despedida de Moisés al pueblo de Israel, al otro lado del Jordan, en los umbrales de la tierra prometida (Dt 1, 1, 9, 1).

La tradición biblica gusta poner sus obras literarias, muchas de ellas anónimas, en boca de personajes famosos Así, la Ley se atribuye a Moisés, los Salmos a David y los Proverbios a Salomón En consonancia con esta tradición, los judios y los cristianos han continuado asignando los cinco primeros libros de la Biblia hebrea a Moisés Resulta claro, sin embargo, que muchos de sus elementos no pueden remontar hasta él El c. 34 del Deuteronomio, por citar sólo un ejemplo, narra cómo murio y fue enterrado Moisés ¿Sería el mismo Moises el autor de semejante relato? Asi se creyó contra toda evidencia durante muchos siglos, incluso por hombres muy cultos y versados en estas materias. Filón de Alejandría, el primer teólogo hebreo, y Flavio Josefo, famoso historiador judío del s. I, afirman expresamente en sus obras (*Vita Moysis*, II, 51, *Ant.*, IV, VIII, 48) que Moisés narro su propia muerte La Iglesia heredo esta tradición de los judíos y la mantuvo, sin enmendarla, durante muchos siglos Alfonso de Madrigal, por sobrenombre El Tostado, célebre maestro en las aulas salmantinas allá por el s XV, rechazo la autoridad mosaica de Dt 34 Un poco más tarde, Carlstadt, el primer heraldo, en el seno de la teología protestante, de la investigación crítico-literaria del Antiguo Testamento, no sólo negó la autenticidad mosaica del relato de la muerte de Moises, sino que advirtio, justamente, que el estilo de este pasaje se corresponde con el de otros textos del Deuteronomio Ahora bien, si «el estilo es el hombre» (Buffon), este autor estaba poniendo en tela de juicio la autenticidad mosaica de buena parte del libro del Deuteronomio Eran las primeras piedras del nuevo edificio que comenzaba

a levantar la investigación histórico-crítica, una nueva concepción de la Biblia.

☆

De lo dicho se infiere que la atribución del Deuteronomio a Moisés es una ficción literaria Un mecanismo, sin lugar a duda, para conferir autoridad al libro Pero se pretendía algo más: reconducir a Israel a las fuentes mismas de su vida social y religiosa Se trataba de un retorno a los orígenes, de una búsqueda de sus raíces mas profundas

A pesar de que cuando se escribe el Deuteronomio –las unidades más antiguas son del s VIII a C – ya han transcurrido varios siglos desde que Israel se instaló en la tierra, el libro sitúa a sus lectores al otro lado del Jordan, momentos antes del asentamiento en la tierra Da la impresión de que, de un solo plumazo, el autor ha borrado cuatro siglos de historia Esto es cierto, pero sólo en parte. El trecho que separa al pueblo salido de Egipto del pueblo que vive en la tierra de Canaán se anula por la conciencia de la unidad esencial que vinculaba a todo Israel Ha cambiado el escenario, se han sucedido las generaciones, pero la realidad fundamental no ha variado «El Señor no concluyo esta alianza con nuestros padres, sino con nosotros, con todos los que estamos vivos hoy, aquí» (Dt 5, 3) Se brinda así a Israel la posibilidad de un nuevo comienzo con Dios, en obediencia y fidelidad a sus leyes, cancelando la historia de rebeldía y pecado de más de cuatro siglos El Deuteronomio ofrece un diseño que recupera las raíces mosaicas: «mosaismo en tierra de cultivo» (Von Rad) Se traza un programa de vida en la tierra de Canaán

El Israel al que se dirige el discurso de Moises no se deja encerrar fácilmente dentro de unos límites geográficos o históricos El libro del Deuteronomio surge en un momento en que la nación estaba dividida en dos reinos No obstante, se destina a «todo Israel» Verdad es que no se delimitan sus fronteras. La tierra en que habitan los destinatarios del Deuteronomio es buena y espaciosa, pero pueden perderla si las unidades mas primitivas del libro inducen a pensar en un pueblo solidamente establecido en la tierra de Canaán, las más recientes invitan a pensar en un Israel al borde del exilio o lejos de su tierra. Una pintura, pues, llena de contrastes, con algunos rasgos aparentemente irreconciliables Por encima de estas desigualdades, no obstante, se advierte en el Deuteronomio la tendencia a nivelar Una comparación con las otras tradiciones o codigos legales del Pentateuco lo confirma plenamente A diferencia de la tradición sacerdotal, el Deuteronomio no distingue entre tribus y familias, ni siquiera entre clases sociales Al contrario, el ideal consiste en que todos, desde el rey hasta el último esclavo, sean hermanos Mientras que en el Codigo de la Alianza, el «tú» de las leyes se refiere a distintos individuos o grupos bien concretos, el «tú» del Código legal deuteronomico tiene una dimensión comunitaria, que alcanza por lo general a todo Israel. El Deuteronomio aparece fuertemente coloreado por la idea unificadora de comunidad o de pueblo. Pero no se trata de un pueblo cualquiera, sino del pueblo de Dios Israel es el pueblo consagrado al Señor, distinto de todas las demás naciones (cf Dt 7, 1-6) En el libro pesa de modo decisivo esta idea del pueblo de Dios, en la que, no faltando apoyos en la realidad, se esconde un ideal. En algunas ocasiones se detecta una tensión entre el ideal y la realidad. El ideal sería que no hubiera pobres en Israel (Dt 15, 4), pero la realidad es que no faltan los menesterosos (15, 11) Por eso, precisamente, se toman las medidas oportunas para ayudar a los necesitados (15, 7ss). Los autores del Deuteronomio saben muy bien que se dirigen a una sociedad estratificada, pero proponen como ideal una sociedad sin clases: un único pueblo de hermanos Programa idealista, ciertamente, pero con una buena dosis de realismo Reflexión teológica sobre una base sociologica Proyecto de reforma religiosa con fuertes implicaciones políticas y sociales por un cambio socio-religioso.

Israel, Judá y Babilonia (s. VIII-VI a. C.)

Determinar con cierta precisión los marcos históricos y geográficos en los que se ha de encuadrar el Deuteronomio, es tarea indudablemente importante, no obstante difícil. De su dificultad dan fe las numerosas discusiones, lejos aún de obtener un acuerdo, en torno a estos puntos. La importancia salta a la vista, pues enmarcar histórico-geográficamente un libro equivale a diseñar el trasfondo en el que cobran vida y relieve sus diversos componentes.

Tres hitos jalonan la historia de la composición del libro del Deuteronomio la segunda mitad del s VIII a. C en el reino de Israel, el s. VII en Judá y la primera mitad del s. VI en Babilonia. Si admitimos, como centro de referencia, el descubrimiento del «Libro de la Ley» en el templo de Jerusalén, el año 622 a C. pasa a ser el quicio de la datacion. Se supone que para esa fecha ya existía el núcleo primitivo del Deuteronomio Quedarían por determinar los orígenes del libro y su desarrollo posterior El reino del Norte, en los años anteriores a la caída de Samaría (721 a C.), y Babilonia, después de la destrucción de Jerusalen (586 a. C), podrían ser los extremos más aceptables.

De «mosaísmo en tierra de cultivo» hemos calificado, en el apartado anterior, el discurso de despedida de Moisés al pueblo. El tema de la tierra es, ciertamente, uno de los motivos centrales de este discurso. Si en los primeros estratos del libro, la tierra se presenta como un don de Dios, en los últimos aparece más bien como una tarea, condicionada al cumplimiento de la ley. La tierra de Canaán representa la meta a conquistar, el espacio vital para estar y disfrutar, un bien sin embargo que se puede perder. En cualquiera de los supuestos, la tierra juega un papel decisivo

☆

En los estratos protodeuteronómicos, la tierra de Canaán aparece diseñada como un buen país, en el que todo abunda y de nada falta, donde se come hasta saciarse. A las riquezas agrícolas se añaden las ganaderas y las del comercio, así como los bienes inmobiliarios Es, además, una tierra en la que el agua rebosa agua de fuentes y veneros que saltan en los montes y en los valles, agua de lluvia y de pozos excavados (cf. 6, 10ss; 8, 7ss; 11, 10ss) Leyendo estos pasajes, se saca la impresión de que su autor se complace en describir la tierra prometida. El reconoce, no obstante, que la tierra implica un peligro constante para los israelitas, quienes, tentados de atribuir a sus propios méritos y fuerzas la posesión de la tierra, olvidan fácilmente al Señor, dador de todos los bienes.

La descripción de la tierra y las reiteradas exhortaciones–amonestaciones a que ésta da lugar, inducen a pensar que el autor de estos textos tiene ante sus ojos una comunidad bien concreta, cuya vida se desenvuelve en un medio agrícola próspero. La imagen que se obtiene de los estratos primitivos de Dt 6-28 lleva a pensar en un período de la historia de Israel económicamente floreciente. Ahora bien, una tierra rica en frutos de todo tipo y con abundantes recursos de agua sugiere más bien el reino del Norte. En el mismo sentido apuntan los contactos de estos pasajes con el profeta Oseas y con otras tradiciones nórdicas.

A juzgar por los textos protodeuteronómicos, la situación floreciente y el bienestar económico corresponden a un período de relativa tranquilidad política. Israel no sólo aparece como el dueño del suelo, sino también como superior a los cananeos (cf 7, 2-3). Acecha ya, no obstante, el peligro de otras potencias más fuertes que Israel (cf. 7, 17ss). El reinado de Jeroboán II (787-747 a. C.) ha marcado el apogeo del reino del Norte en el s. VIII. Las excavaciones de Samaría y Meguido, al igual que los libros de Amós y Oseas, ilustran en numerosos aspectos la prosperidad lograda por Israel durante este período. Pero con la muerte de Jeroboán II y la subida al trono asirio, dos años más tarde, de Tiglat-Pileser III, la situación cambió considerablemente. Ya Menajem, rey de Israel entre 747-738 a. C., tuvo que pagar tributo a Asiria. Los textos bíblicos y los documentos asirios hablan de una invasión de Tiglat-Pileser III en el territorio de Israel durante el reinado de Pecaj, en el año 733. Se perfila el ocaso del reino del Norte: el año 721 a. C., caerá Samaría.

De los datos expuestos hasta aquí, podemos concluir que los estratos protodeuteronómicos de Dt 6-28 fueron compuestos en el reino del Norte entre los últimos años de Jeroboán II y la caída de Samaría. Esta sería, pues, la cuna del Deuteronomio.

☆

La desaparición del reino de Israel repercutió en el reino vecino y hermano de Judá. De los habitantes del Norte, que no fueron deportados, muchos huyeron a Judá, donde veían cierto futuro y esperaban rehacer su vida. A su vez, las autoridades de Judá tenían sus ojos puestos en las provincias del Norte, con la esperanza de ensanchar por allí su territorio. La presencia asiria, no obstante, se había acentuado en todo el territorio de Canaán. A la muerte de Sargon en 705 a. C., Senaquerib, su sucesor, tuvo que enfrentarse a revueltas internas en su imperio. Ezequías, rey de Judá, aprovechó esta oportunidad para rechazar la soberanía asiria, a la par que tomo medidas para ensanchar las fronteras de su reino (cf. 2 Re 18, 8; 2 Cr 30, 1s). Emprendió también algunas reformas religiosas con alcance político, como la centralización del culto en Jerusalén (cf. 2 Re 18, 22), medida ésta que llevaba consigo la supresión de los emblemas cultuales asirios en el templo de Jerusalén. Pero este resurgimiento de Judá duró poco, ya que Senaquerib volvió a controlar la zona en el año 701, restableciendo la soberanía asiria.

Durante el reinado de Ezequías se llevó a cabo también una actividad literaria importante. El libro de los Proverbios habla expresamente de una compilación de proverbios por los escribientes de Ezequías (25, 1). El Talmud de Babilonia atribuye a él y a sus hombres la totalidad de los Proverbios, así como el Cantar de los Cantares, Qohelet e Isaías (b.BB 15a). Probablemente, en esta época, recibieron nuevo impulso y elaboración las tradiciones deuteronómicas. Los habitantes de Israel, que huyeron a Judá tras la caída de Samaría, seguramente llevaron consigo sus tradiciones. Por tratarse de dos pueblos hermanos, con orígenes comunes y –en aquella circunstancia tan especial– con importantes intereses mutuos, es comprensible que estas tradiciones originarias del Norte fueran aceptadas y adaptadas en Judá (en Amós y Oseas, aunque diferentes, se conservan también las huellas de su adaptación en Judá). Del mismo modo que la descripción de la tierra, en el primitivo núcleo del Deuteronomio, induce a pensar en el reino del Norte (cf. p. 9), la centralización del culto y otras leyes del Código legal deuteronómico invitan a pensar más bien en Judá, concretamente en Jerusalén, como el mejor presupuesto para redactar las leyes sobre la centralización. Esto suponía una adaptación de toda la legislación cultual de los estratos protodeuteronómicos. Por este camino se desembocó en el «Libro de la Ley».

Bajo Manasés y Amón, Judá se corrompió profundamente. Posiblemente durante estos dos reinados se sintió con más fuerza que nunca en Judá la necesidad y el deseo de reforma y de independencia. Si damos crédito a Dt 17, 18, del «Libro de la Ley» se hicieron varias «copias», de las cuales una –no sabemos bien por qué cauces– llegó al templo de Jerusalén. Cabe conjeturar que fue depositada en el templo por sus mismos autores, en el período poco propicio de Manasés, en la esperanza de ser utilizada cuando llegara el momento oportuno. Se puede suponer, igualmente, que se olvidó o perdió allí durante el largo reinado de Manasés, en el que cualesquiera normas regían menos las contenidas en el «Libro de la Ley». Al subir al trono, Josías cambió de rumbo la política, produciéndose las condiciones precisas para la puesta en práctica de lo establecido en el «Libro de la Ley». Si su descubrimiento en el templo fue casual o no, nunca se sabrá a ciencia cierta. Tal descubrimiento gana en credibilidad si se considera que, por la misma época, Asurbanipal mandó registrar todos los archivos asirios en busca de textos antiguos con el fin de incorporarlos a la biblioteca de Nínive, la capital asiria. Un interés similar pudo haber llevado, durante la restauración del templo, al descubrimiento del «Libro de la Ley». Sea lo que fuere acerca de este punto concreto, lo cierto es que Josías actuó en el sentido indicado en este libro.

El reinado de Josías se vio favorecido por las circunstancias internacionales (decadencia de Asiria, estado incipiente de Babilonia e intenciones pacíficas de Egipto bajo Psammético), hasta el punto de poder ocupar Samaría. Fue la primera ocasión seria, desde la muerte de Salomón, de restaurar el reino de David. Para lograr la reunificación, Josías

hizo de Jerusalén el centro político-religioso. Con este fin, destruyó el santuario de Betel y otros santuarios menores del reino del Norte Siguiendo la línea reformadora emprendida por Ezequías, Josías llevo a sus ultimas consecuencias la centralización del culto y la supresión de los lugares de culto cananeos, así como de los restantes santuarios de Yahve (cf Dt 12; 2 Re 22s) Es probable que durante el reinado de Josías, el «Libro de la Ley» fuera retocado en varios puntos Las leyes mas radicales de la centralización (cf Dt 12, 13-19.26s, 18, 6-8, etc.) podrían muy bien haber sido redactadas en esta época.

☆

Después de su descubrimiento en el templo, el «Libro de la Ley» experimentó una evolución considerable. Ante todo, perdió su independencia primitiva, dejo de ser un documento autónomo, pasando a formar parte de una obra literaria más amplia. Se pueden distinguir dos fases diferentes en este proceso· en la primera, el «Libro de la Ley» se convirtió en cabeza de la Historia deuteronomista (= Deuteronomio + Josué - 2 Reyes) y en la segunda, en punto final del Tetrateuco (= Génesis-Números + Deuteronomio), originando el Pentateuco *(ver cuadro de la p 12)*

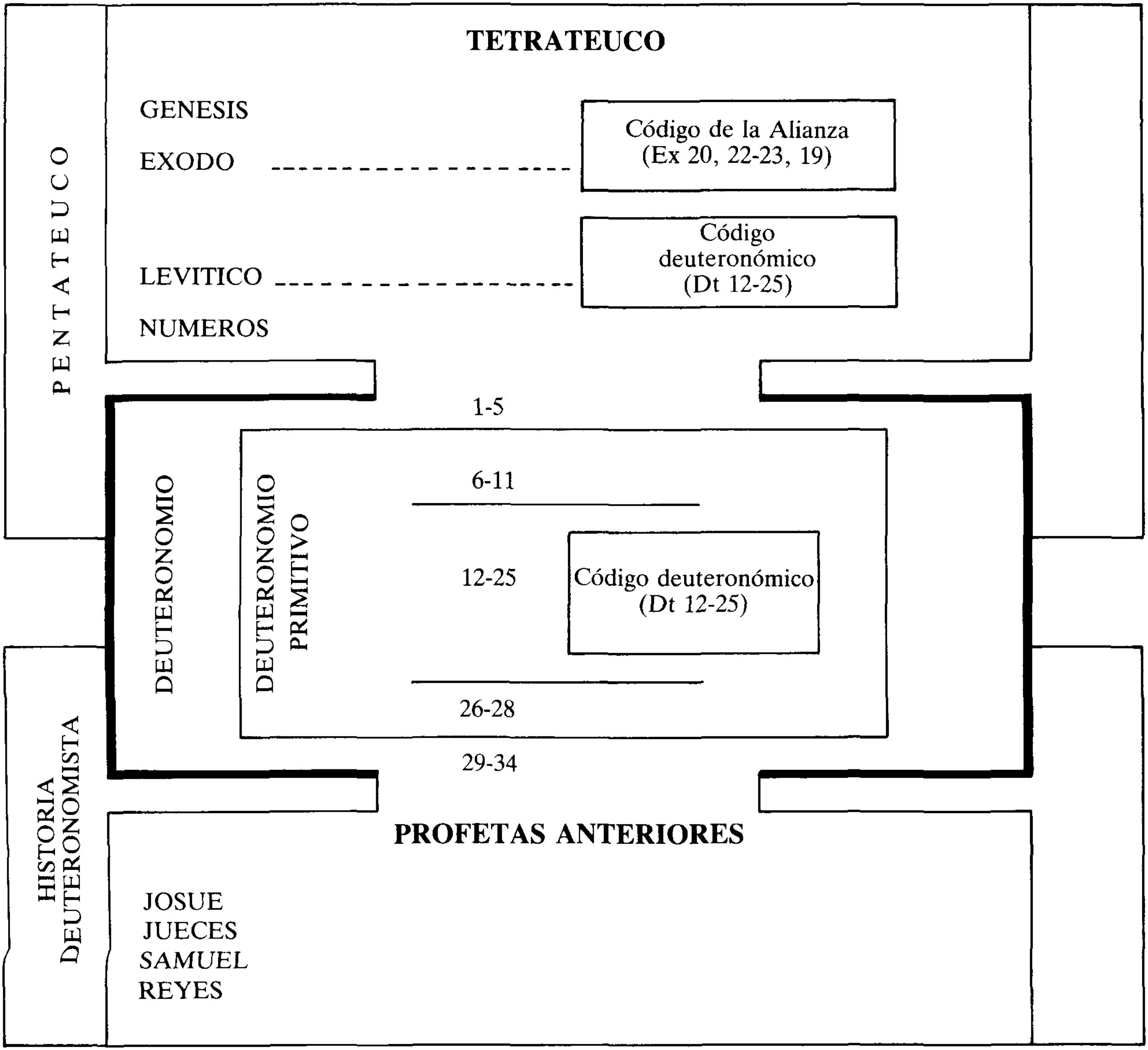
La coyuntura favorable en la que comenzo a reinar Josías no podía durar mucho tiempo, pues la herencia asiria debia pasar necesariamente a Egipto o Babilonia La muerte imprevista de Josias en el año 609 a C , cuando salió al paso del faraón Necao en Meguido, señaló el final de la independencia de Judá A partir de este momento, Judá quedó a merced, ora de Egipto, ora de Babilonia, hasta desaparecer tras la caida definitiva de Jerusalén en el 586 a C. a manos de los babilonios

La Historia deuteronomista, tal como ha sido consignada por escrito en los libros del Deuteronomio hasta 2 Reyes, comprende los acontecimientos que van desde la conquista de la tierra hasta la pérdida de la misma y el destierro en Babilonia Esta historia ha sido compuesta en varias etapas sucesivas, fechables entre el reinado de Josias y la rehabilitación del rey Joaquín el año 561 a C. en Babilonia Sus autores, tal vez una escuela, han quedado en el anonimato De su obra se infiere que eran fervientes yahvistas, dedicados al estudio de la ley y de los profetas, con el fin de extraer de ellos las lecciones oportunas para iluminar los acontecimientos históricos De la ley se fijaron particularmente en el Deuteronomio, inspirandose en su lenguaje y teologia La historia por ellos compuesta ha recibido el nombre convencional de «deuteronomista», por estar impregnada del estilo y espíritu del Deuteronomio El Deuteronomio primitivo constituye el prólogo y la base de la Historia deuteronomista Al Deuteronomio original, los autores deuteronomistas añadieron de su propia cosecha los primeros y los ultimos capítulos del actual libro del Deuteronomio (gran parte de los c 1-5 y 29-34), mas otros pasajes que intercalaron en la obra (vgr., Dt 9, 7b-10, 11, 12, 2-7; etc.)

En retrospección profética, los historiadores deuteronomistas interpretaron el presente y el pasado (del que les preocupaba en especial la desaparición de los reinos de Israel y de Judá) a la luz de la palabra de Dios Los autores o redactores de esta historia no estaban tan interesados en la exposicion fría y objetiva de los acontecimientos cuanto en su explicación teológica. Por eso, la palabra de Dios (el Deuteronomio en especial), la profecía y su realización (particularmente la de Jeremías), jugaron un papel determinante en la composición de esta historia, cuyo mensaje en síntesis es el siguiente Dios ha intervenido constantemente ante su pueblo con exhortaciones, amonestaciones y castigos, que han ido en aumento hasta acabar en la destrucción de Jerusalen ¿Qué cabe esperar ahora? La palabra de Dios se cumple siempre sus palabras de amenaza ya se han verificado, pero la promesa de David (2 Sm 7) aun esta vigente Los favores concedidos a Joaquín (2 Re 25, 27-29), descendiente de David, permiten pensar que aun es posible la salvación. ¿Qué ocurrirá si los desterrados se arrepienten de sus pecados y se convierten al Señor? Todo depende de la gracia de Dios, como se puede colegir por Dt 30, 3-5

«El Señor tu Dios cambiara tu suerte, tendrá piedad de ti y te reunirá de nuevo de todos los pueblos por donde te dispersó.. El Señor tu Dios te llevará de nuevo a la tierra que poseyeron tus padres, y la poseerás...»

El futuro del pueblo se halla en las manos del Señor Don suyo fue la entrada de Israel en la tierra de Canaan y, si ahora volviera a ella de nuevo, habría que interpretarlo como pura gracia de Dios


TETRATEUCO
GENESIS
EXODO
LEVITICO
NUMEROS
Código de la Alianza (Ex 20, 22-23, 19)
Código deuteronómico (Dt 12-25)
PENTATEUCO
DEUTERONOMIO
DEUTERONOMIO PRIMITIVO
1-5
6-11
12-25
Código deuteronómico (Dt 12-25)
26-28
29-34
HISTORIA DEUTERONOMISTA
PROFETAS ANTERIORES
JOSUE
JUECES
SAMUEL
REYES

La separación del Deuteronomio de la Historia deuteronomista y su unión a los cuatro primeros libros (= Tetrateuco) de la Biblia hebrea para formar el Pentateuco, representa el punto final en la evolución del libro A este fin, la labor redaccional fue relativamente pequeña El Tetrateuco terminaba con la noticia de la muerte de Moisés Al incorporar el Deuteronomio, puesto que éste se presentaba como un discurso de Moisés, hubo que desplazar la noticia de su muerte al final del Deuteronomio (cotejar Dt 34, 7-9 con Nm 33, 9) Se operaron otros retoques de menor importancia, como la adición de *Dt 1, 3*, con el objeto de adaptar el libro del Deuteronomio a la cronología propuesta en los libros de Génesis a Números.

Aunque carecemos de datos seguros, el Pentateuco en cuanto tal debió de nacer en el s V a C., en tiempo de Esdras. Durante la dominación persa, Esdras fue comisionado por el rey Artajerjes como «escriba de la ley del Dios de los cielos» (Esd 7, 12), con el fin de reorganizar la comunidad judía de acuerdo con la Ley Esta Ley probablemente se refería a todo el Pentateuco, que, por esta época, adquirió estatuto canónico

Con los últimos versículos del Deuteronomio, el Pentateuco quedaba cerrado en sí mismo y separado canonicamente de los libros siguientes. Estos, en el canon judío, reciben el nombre de «profetas anteriores» (= Josué - 2 Reyes) En Dt 34, 10-12 se niega paridad entre la generación de Moisés y la de los profetas, dando a entender que con Moisés termina un periodo de la historia de Israel, y que los libros en los que se guarda su recuerdo tienen entidad propia y aparte

El «Libro de la Ley» o Deuteronomio pasaba así a formar parte de una gran obra literaria, en la que se recogían los *tres grandes códigos legales del Antiguo Testamento. Esta* obra recibió el nombre de Torá. Los judíos la reconocieron y aceptaron como ley o enseñanza divina e hicieron de ella el fundamento y la norma de su vida Aunque políticamente dependía del imperio persa, la comunidad judía internamente se regulaba por la ley de Dios o ley de Moisés. Israel, según una versión un tanto radical de De Wette y de Wellhausen, fue al destierro como una nación y volvió como una iglesia. Bajo Esdras, Israel no era una nación, sino una «comunidad de la ley» La adhesión a la ley de Moisés era entonces la carta de identidad de los judíos. El Deuteronomio tendía así un puente entre Israel y el judaísmo Se daba de este modo el primer paso de un proceso que convirtió al judaísmo en una religión del libro.

Forma y composición

Desde el punto de vista formal, en el libro del Deuteronomio hay que distinguir, a grandes rasgos, tres componentes fundamentales: historia, parénesis y ley

A la **ley** corresponde el lugar central no sólo por el puesto a ella asignado, en mitad del libro (c 12-25), sino también por su importancia real. La **parénesis** se centra principalmente en los marcos internos (c. 6-11 + 26-28) y la **historia** en los cuadros externos (c 1-5 + 29-34). Hay que dejar bien claro, no obstante, que ninguno de estos tres elementos se encuentra en estado puro La parénesis contiene una fuerte carga histórica y las secciones históricas se hallan salpicadas de parénesis La ley, a su vez, se fundamenta recurriendo a la historia y se inculca mediante exhortaciones y amonestaciones apremiantes Es, como muy bien ha notado Von Rad, siguiendo las huellas de Klostermann, «una ley predicada»

En cuanto a la **sintaxis-estilo,** hay que señalar ante todo una variación del singular al plural: secciones redactadas en

segunda persona del singular o «secciones-tú» alternan con otras en segunda persona del plural o «secciones-vosotros» (de menor cuantía son las «secciones-nosotros», breves líneas de sutura, concentradas exclusivamente en los c 1-3 5s 29) Aún no se han puesto de acuerdo los estudiosos sobre el criterio seguido por los redactores del Deuteronomio para este cambio de número Existen, sin embargo, algunos datos objetivos, de los que se pueden extraer algunas conclusiones Así, las «secciones-vosotros» contienen en su gran mayoría narraciones históricas, mientras que las «secciones-tú» son más bien parenéticas El código legal, salvo algunas excepciones (c 12, 1ss .), aparece redactado en singular Además, las secciones históricas se dirigen a la generación del Horeb, las parenéticas, en cambio, a la generación de la conquista.

Las diferencias que acabamos de reseñar no parecen fruto del azar Su explicación ha de buscarse probablemente en el proceso de formación de los textos En línea de máxima cabe afirmar que las secciones parenéticas y legales en singular corresponden al Deuteronomio primitivo (la mayor parte de los c. 6-28) y que las secciones historicas, juntamente con otros pasajes en plural, han sido añadidas posteriormente (una buena parte de los c 1-5, 9, 7-10, 11, 29-34).

Respecto de las **formas básicas del lenguaje deuteronómico,** no basta con las tres distinciones anteriormente indicadas. Cada una de las tres grandes secciones se hallan integradas por una serie de unidades menores, esto es, por diversas formas y géneros literarios Las *secciones parenéticas* están formadas por algunas piezas homiléticas (6, 10ss), catequesis (6, 20-25), monólogos de la modestia y de la altanería (7, 17ss, 8, 17ss, 9, 4ss), unidades hímnicas (8, 7ss), *pequeño credo histórico* (26, 5-9), *promesas de bendición y amenazas de castigo* (7, 12ss, 28) En el *cuerpo legal,* se suelen distinguir dos clases de leyes: las casuísticas, que *como su mismo nombre indica miran a casos particulares* y están formuladas condicionalmente (cf 13, 13ss, 15, 12ss), las apodícticas, que, elevándose por encima de los casos *individuales, tienden a la abstracción, convirtiéndose* en principios generales, válidos para todos o para la mayoría de los casos, aparecen construidas en forma imperativa (cf 5, 7ss o decálogo) *El estilo del codigo legal deuteronómico es* personal y persuasivo, intenta convencer; de ahí que numerosas leyes vayan acompañadas de exhortaciones o amonestaciones y de motivaciones con caracter histórico (cf. 16, 1ss). Las *secciones históricas* tampoco son homogéneas en lo formal, aunque se pueden detectar algunos hilos conductores En 1, 1-3, 29 se trazan las principales líneas de la historia de Israel desde el Horeb hasta la tierra prometida. Dt 2, 1-3, 11 se compone de cinco pequeñas unidades, en las que alternan una orden divina y el cumplimiento por parte del pueblo En Dt 5, en cambio, la ley aparece encuadrada por la historia. Mientras que Dt 5 más 9, 7ss tiene por escenario el Horeb, los c 29s se desenvuelven en Moab Dt 31-34, en fin, funciona a modo de «testamento» de Moisés, un género éste con muchos paralelos en la literatura bíblica y extrabíblica

☆

Hasta aquí hemos presentado las distintas piezas que integran el Deuteronomio Ahora nos preguntamos si estas piezas han sido articuladas en la obra o, si por el contrario, el Deuteronomio es una «acumulación barroca» de materiales diversos. ¿Cuál es, en una palabra, el montaje literario de los componentes del libro? A esta cuestión se han dado varias respuestas, de las que recogemos las más significativas

Un autor clásico en esta materia, Von Rad, ha estructurado el Deuteronomio en cuatro partes:

1) exposición histórica de los eventos del Sinaí y parénesis: c 1-11,
2) proclamación de la ley c 12-26,
3) obligación de la alianza c. 26, 16-19;
4) bendición y maldición: c 27s

En este esquema, equiparable al de la sección del Sinaí en Ex 19-24, se refleja, según Von Rad, la forma de una celebración cultual de la alianza: una fiesta de ratificación o de renovación de la alianza, que tendría como centro la proclamación solemne de la ley (cf Dt 31, 10-11).

El tema de la alianza constituye, ciertamente, uno de los motivos básicos del Deuteronomio Este dato, comprobable por *el mismo lenguaje y las fórmulas del Deuteronomio* (cf 5, 2s; 28, 69, etc.), ha cobrado relieve al comparar este libro

con el lenguaje y las formas de los antiguos tratados orientales. En numerosos estudios, realizados a partir de los años cincuenta, se ha reafirmado la existencia de unos «formularios de alianza» usados para los tratados internacionales durante una buena parte de la historia del antiguo próximo oriente prehelénico. Estos formularios siguen fundamentalmente dos modelos: el de los *tratados hititas* de los s. XIV-XIII a. C. y el de los *tratados arameos y asirios* de los s. VIII-VII a. C. respectivamente. Unos y otros responden a una tradición de alianza muy difundida y, aunque varían en no pocos detalles, persiguen objetivos similares: imponer mediante juramento la voluntad del soberano al vasallo (existen también «tratados entre iguales», si bien el grupo más importante lo forman los «tratados de vasallaje»). Los tratados hititas se sirven, por lo general, de un esquema con seis puntos *(ver cuadro adjunto).* Los tratados arameos y asirios, salvo el de Esarhaddon, sólo se conservan en forma fragmentaria, siendo por tanto más difícil la reconstrucción de su esquema formal. Están enrolados en la misma tradición de la alianza que los tratados hititas, pero, a diferencia de éstos, en los tratados arameos y asirios suele faltar el prólogo y se destaca considerablemente el capítulo de las maldiciones.

El parentesco formal entre el Deuteronomio y los tratados de alianza resulta innegable. Verdad es que en el Deuteronomio no aparece el formulario de la alianza completo y que no puede asegurarse que se imite un modelo determinado. En cuanto al esquema genérico, el Deuteronomio se acerca más a los tratados hititas, si bien falta el preámbulo, y el punto 5, referente a los dioses como testigos, no es del todo parangonable. En el desarrollo de las maldiciones, por el contrario, el Deuteronomio se asemeja más a los tratados asirios. En definitiva, que por esclarecedores que sean estos

ESQUEMA DE LOS TRATADOS DE VASALLAJE

1. *Preámbulo:* se indican el nombre y los títulos del soberano (carece de paralelo estricto en el Deuteronomio).

2. *Prólogo histórico.* el soberano recuerda a su vasallo los acontecimientos previos al pacto, los beneficios que le ha hecho, etc., con el fin de justificar las condiciones del pacto (cf. Dt 1-11).

3. *Cláusulas generales básicas,* referentes a la fidelidad que ha de regir las relaciones entre los pactantes, y serie detallada de disposiciones específicas (cf. Dt 12-26).

4. *Documento del pacto:* su preservación y lectura en determinados períodos (cf. Dt 27, 8; 31, 9-13).

5. *Testigos:* se pone a los dioses por testigos y garantes del pacto (sin paralelo propiamente dicho en el Deuteronomio; ver, no obstante, Dt 31, 24-28).

6. *Maldiciones y bendiciones,* según que se cumpla o no lo estipulado (cf. Dt 27-28).

paralelos, tan sólo parcialmente explican la composición del Deuteronomio.

En su forma actual, el Deuteronomio ni es ni se presenta como un tratado de alianza, sino más bien como un discurso de despedida de Moisés al pueblo Pero esto sólo resulta claro a partir de los últimos estratos del libro En consecuencia, la forma final del libro escapa a los diferentes modelos propuestos Sólo si se coloca en la perspectiva de un largo proceso de formación del texto, sólo si se cuenta con un desarrollo genético, se esta en grado de responder a los numerosos problemas subyacentes en el libro Aunque no vamos a exponer aqui las diferentes etapas del proceso deuteronómico, nos parece esclarecedor distinguir al menos dos momentos del mismo, en consonancia con la explicación propuesta desde el principio

El documento encontrado en el templo de Jerusalén, en tiempo de Josías, recibe en un primer momento el nombre de «Libro de la Ley» (2 Re 22, 8 11), pero luego es calificado de «Libro de la Alianza» (2 Re 23, 2). A juzgar por los materiales de que constaba este documento, que hemos identificado con el Deuteronomio primitivo, estaba mas próximo a la estructura de los códigos legales o libros de leyes orientales que a la de los tratados de alianza Concretamente, el famoso código de Hammurabi consta de tres partes distintas· un prólogo, comparable a la introducción primitiva al Deuteronomio (Dt 6, 4-9, 7; 10, 12-11, 25*)[1], una colección de leyes, la parte más amplia del documento, parangonable sin lugar a duda al cuerpo legal del Deuteronomio primitivo (c 12-25*), y un epílogo, con bendiciones y maldiciones, que se puede cotejar con el nucleo primitivo de Dt 26-28 No se puede negar que estos materiales del Deuteronomio primitivo –que, por otro lado, no pueden ser determinados con toda precisión– encuentran también varios puntos de contacto con los tratados de alianza Pero, a nuestro modo de ver, fue en la segunda etapa del proceso de formacion del libro del Deuteronomio, cuando este se asemejó más a los tratados orientales de alianza Sólo en este segundo momento se desarrollaron considerablemente las maldiciones (las bendiciones-maldiciones del Deuteronomio primitivo probablemente no contenían más que 28, 1-26*), a semejanza de los tratados asirios. Por otro lado, la introducción primitiva al Deuteronomio comprendía una parénesis con algunas referencias o puntos de apoyo en la historia Al añadirse las secciones propiamente históricas, el Horeb pasó a primer plano Ahora bien, el Horeb representa el lugar por excelencia de la ratificación de la alianza, cuya ley fundamental es el decálogo (cf Dt 5) En esta perspectiva, la parénesis primitiva de los c. 6-11 no puede entenderse como un comentario al decálogo Esta función corresponde, más bien, a la parénesis tardía del c. 4 y a las adiciones, también tardías, de los c 6-11 En esta misma óptica habría que situar 28, 69-30, 20, que se presenta como la alianza en Moab. A la conexión entre la alianza del Horeb y la de Moab contribuyeron algunas líneas de sutura, entre las que hay que señalar las «secciones-nosotros», particularmente relevantes en las dos secciones mencionadas, del Horeb y de Moab (ver, especialmente, Dt 5, 2s y 28, 69 + 29, 13s)

Todas estas anotaciones, por complejas que puedan parecer, reflejan un dato bien sencillo y facil de entender· las sucesivas elaboraciones o retoques del libro muestran que éste no era considerado como un deposito de doctrina cerrado o muerto, sino como una tradición viva, abierta y dinámica. El Deuteronomio da testimonio del diálogo continuo, en la sociedad israelita, entre la religión, la política y la cultura de su tiempo.

---

[1] El asterisco, colocado a continuacion de una cita biblica indica que no se analizan todos los versiculos o que la sección señalada puede comprender por ejemplo adiciones posteriores

EL LIBRO DE LA LEY (c. 6-28*)

Esta sección gravitará en torno al «Libro de la Ley» o Deuteronomio primitivo. Siguiendo la versión de los Setenta, que usa el término griego *nómos,* «ley», para traducir el hebreo *torá,* la mayor parte de nuestras Biblias traducen *torá* con «ley». Pero no existe equivalencia exacta entre la ley, tal como se entiende normalmente en las lenguas y culturas occidentales, y la *torá* veterotestamentaria. Etimológicamente, *torá* significa «instrucción» o «enseñanza». El libro del Deuteronomio, vivamente preocupado por la educación del pueblo de Israel, se presenta como *torá* (cf. 1, 5; 4, 44; 17, 18; 31, 26; etc.) y así es designado en 2 Re 22, 8.11. Es cierto que en él se contienen numerosas leyes, pero no es menos cierto que éstas poseen rasgos peculiares. Las leyes del Deuteronomio ni son estrictamente jurídicas, ni buscan como objetivo la organización política del estado. La ley deuteronómica es una «ley predicada».

Aunque tienen elementos comunes con las leyes de otros pueblos, las leyes recogidas en el Deuteronomio han recibido su impronta propia en el seno de la comunidad israelita: una comunidad de personas libres, una comunidad que ha experimentado la potencia terrible de Dios en el momento de la liberación de Egipto y su presencia cercana cuando ratificó la alianza. Acontecimientos decisivos éstos para que el pueblo de Israel creyera en Yahvé, le reconociera como su Dios y aceptara su palabra y sus leyes como norma de su vida. A grandes trazos, éste es el marco general en el que se han de encuadrar y explicar las leyes del Deuteronomio. Pero, ¿cuál es su significado más concreto y específico?

Esta cuestión ya se planteó y tuvo respuesta en el mismo Deuteronomio primitivo, en un texto que podemos calificar de catequesis. Dice así: «Cuando te pregunte tu hijo el día de mañana: '¿qué significan esas normas, esas leyes y esos decretos que os mandó el Señor, nuestro Dios?', le responderás a tu hijo: 'Eramos esclavos del faraón de Egipto y el Señor nos sacó de allí... Y nos mandó cumplir todos estos mandamientos..., para nuestro bien y para que vivamos como hasta hoy'» (Dt 6, 20-24*).

La respuesta que el padre da a su hijo puede parecer, al menos a primera vista, un tanto desconcertante. El hijo interroga a su padre acerca de las leyes mandadas por Dios, y el padre le contesta: «Eramos esclavos del faraón de Egipto y el Señor nos sacó de allí». Esta respuesta, aparentemente, no tiene nada que ver con la pregunta del hijo; sin embargo, en ella se encuentra la clave explicativa de la ley. En la afirmación de la liberación de Egipto, llevada a cabo gracias a la intervención de Dios, se encierra el porqué de la obser-

vancia de la ley El mismo Señor, que con su poder liberador ha intervenido para que Israel escapara de Egipto, ha mandado a Israel las leyes que debía observar. Por ser comunicada en la historia, la palabra de Dios es algo más que una idea o una doctrina moral o teológica, es un acontecimiento que no puede disociarse de los demás acontecimientos históricos del pueblo de Dios. Ahora bien, del mismo modo que la intervención de Dios en la historia ha sido salvífica, también las leyes que ha ordenado tienen valor salvífico. La actuación de Dios, tanto en la liberación de la esclavitud como en la donación de la ley, persigue una finalidad: «para nuestro bien, para que vivamos como hasta hoy» Promulgada en el contexto de la liberación, la meta de la ley resulta evidente: para que el pueblo viva bien, esto es, para que viva dignamente y en libertad, para que no vuelva a caer en la esclavitud.

En esta perspectiva, la ley aparece como un don de Dios a su pueblo. En respuesta a este don, Israel no solo ha de mostrarse agradecido, sino que ha de comportarse lealmente. La fidelidad al Señor, inculcada a lo largo de todo el Deuteronomio y de modo especial en la introducción primitiva de los c 6-11, debe ser la actitud básica de la comunidad israelita. Actitud ésta tan fundamental que ha de repercutir y traslucirse en la comprensión y vivencia de todas y cada una de las leyes particulares de los c 12-25. La lealtad al Señor, que, cual rey soberano, ha sacado a su pueblo de la esclavitud de Egipto, pasa a ser un elemento constitutivo de Israel. En consecuencia, la ley, además de don de Dios, aparece como una tarea para el pueblo La comunidad israelita se reconoce en esta ley, que ha aceptado como norma de su vida en la tierra. Para un israelita, vivir bien y en libertad entraña poseer la tierra y disfrutar de ella. En cuanto tarea a cumplir, la ley salvaguarda la vida libre en la tierra prometida; traspasar la ley compromete no sólo el estado de bienestar y libertad, sino también la posesión misma de la tierra. De ahí, la conexión tan estrecha entre la ley y las maldiciones, apuntadas ya en los capítulos introductorios y más expresamente tratadas en los capítulos conclusivos (Dt 26-28) del Deuteronomio primitivo. En conclusión, en el «Libro de la Ley» se establece una tensión, a la par que un equilibrio, entre el don y la obligación, la maldición y la bendición

Un Dios, un pueblo, una tierra (c. 6-11*)

La introducción primitiva al «Libro de la Ley» se abre con la proclamación de la unidad de Yahvé (6, 4) y se cierra con la mención de Israel como un pueblo numeroso asentado en la tierra de Canaán (10, 22; 11, 10-12) Entre estos extremos se descubre un hilo conductor, de carácter histórico-teologico, que da cierto rigor y cohesión a las diferentes piezas que componen la introducción primitiva el Dios uno, Yahvé (6, 4), se elige un pueblo (7, 6), lo hace salir de Egipto y lo guía a traves del desierto (8, 14-15) y, finalmente, lo hace atravesar el Jordán (9, 1-3), puerta de acceso a la tierra prometida, donde lo constituye en una gran nación (10, 22, 11, 10-12). En esta panorámica destaca la triple imagen de un Dios, un pueblo y una tierra, que da título a esta sección

En la imposibilidad de analizar todos los materiales que integran la introducción primitiva, elegimos tres unidades por su especial interés y significado. En la primera, se proclama solemnemente la unidad de Yahvé (6, 4-9), en la segunda, se define a Israel como un pueblo consagrado al Señor (7, 1-6), y en la tercera (8, 7-18) se exaltan los valores de la tierra, a la par que se pone en guardia para no caer en sus peligros Entre estas tres unidades, más aún, entre ellas y el resto del Deuteronomio primitivo, se pueden apreciar algunos lazos importantes· de la unidad de Yahvé (6, 4) deriva la unión plena y total de Israel con él (6, 5) y, de ambas, la separación de todos los que no participan de esta unión (7, 1-6). La naturaleza misma de Yahvé y de Israel (6, 4 y 7, 6) implica unas exigencias (6, 5, 7, 2-5) ante todo, el amor exclusivo al Señor, que entraña y legitima la separacion de los cananeos Además, el amor de Israel al Señor hunde sus raíces mas profundas en la elección de Israel (7, 6) Esta elección, a su vez, explica la donación de la tierra, don por excelencia del Señor a su pueblo El israelita está llamado a vivir con los pies en la tierra prometida, pero con los ojos en el cielo, en el Dios que le regala la tierra como fruto de su amor (8, 7-18)

Escucha, Israel: el Señor es uno (6, 4-9)

Confesión fundamental y mandamiento principal se dan cita en este pasaje de Dt 6, 4-9 como parte constitutiva del legado mas valioso y preciado para los judíos y cristianos Dt 6, 4-9, juntamente con Dt 11, 13-21 y Nm 15, 38-44, integran el famoso *Shema'* (así denominado por la primera palabra hebrea de 6, 4 «Escucha»), que, desde finales del s I de nuestra era, no ha dejado de rezarse mañana y tarde por los judíos observantes De todos los textos que componen el *Shema'*, Dt 6, 4-9 es el más importante por contener la proclamación por excelencia de la fe judía «El Señor es uno»

A la pregunta sobre el mandamiento principal de la ley, Jesús respondió recitando Dt 6, 4 «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón » (Mt 22, 34ss) En la mente de Jesús –no así en la de los judíos de su tiempo–, el amor a Dios encarna el valor esencial, al que han de conformarse todas las otras leyes Difícilmente podía encontrarse un incipit mejor, mírese con ojos judíos o cristianos, para el «Libro de la Ley»

☆

UNA FILACTERIA DE Dt 6, 4-9

La interpretación literal de Dt 6, 8 ha llevado a los judíos, a lo largo de la historia, a escribir los textos del *Shema'* en trozos de pergamino, metidos en pequeñas cajas de cuero, comúnmente denominadas en griego *filacterias* (estuches) y en hebreo *tefillin*. Los judíos practicantes las colocan en su frente y en su brazo izquierdo mientras rezan. Esta costumbre se halla atestiguada desde tiempos muy antiguos.

Entre los hallazgos del desierto de Judá, se han descubierto algunas de estas filacterias de cuero, cuya datación corresponde al s. II de nuestra era. La foto reproduce una filacteria de Dt 6, 4-9, encontrada en las grutas de Murab-b'at, en las cercanías del mar Muerto.



שמע
ישראל

אחד ואהבת
את יהוה
אלהיך בכל לבבך
ובכל נפשך ובכל
מאדך והיו הדברים
האלה אשר אנכי
מצוך היום על לבבך
ושננתם לבניך ודברת
בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך
ובשכבך ובקומך וקשרתם
לאות על ידך והיו לטטפת בין
עיניך וכתבתם על מזוזת
ביתך

El texto original, primitivo, de Dt 6, 4-9 (despojado de pequeñas adiciones secundarias) suena así

v.4 Escucha, Israel· (.) El Señor es uno.

5 Amarás, pues, al Señor, tu Dios,
con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas.

6 Estas palabras (..) estarán en tu corazón.

7 Incúlcalas a tus hijos y háblales de ellas,
estando en casa y yendo de camino, al acostarte y levantarte.

8 Atalas, como una señal, a tu mano,
ponlas, como frontal, entre tus ojos

9 Escríbelas en los montantes de tu casa y en tus puertas

Desde el punto de vista *sintactico-estilistico,* la unidad se abre con un imperativo, «escucha», seguido del vocativo «Israel». Por su misma naturaleza, el vocativo confiere a la fórmula el carácter de una llamada. Si el nombre en vocativo es el de Dios (cf. Dt 33, 7), la llamada se convierte en invocación o plegaria. Si, como ocurre en 6, 4, el vocativo es el de Israel, la llamada toma forma de invitación Lo primero que Israel es invitado a escuchar es que «El Señor es uno» (v. 4b) Estrechamente ligado a esta afirmación de fe se halla el mandamiento principal del v 5 Y tras él, como eslabones de una cadena, se enganchan los v. 6s.

La expresión de totalidad, tres veces repetida en el v 5, insiste en el amor total y sin reservas al Señor. El corazón y el alma, generalmente considerados como sede de la vida psíquica o del hombre interior, son presentados aquí como sede del amor a Dios. Asimismo, la doble pareja verbal «sentarse-caminar» y «acostarse-levantarse» (v 7), dada su construcción en antítesis, denotan toda la actividad humana habitual

En los v. 8-9 dominan las imágenes visuales signo visible en la muñeca y en la frente, así como en el montante de la casa y en las puertas de la ciudad. Manos y ojos (v 8) han de asociarse al corazón y al alma (v 5) en una empresa común· las facultades interiores en concurso con las exteriores, esto es, la totalidad de la persona humana tiene que ponerse en juego para grabar bien las palabras del Señor Los signos visibles, a modo de memorial, tienen que ayudar a las facultades interiores· la vista mueve al corazón para lograr el objetivo deseado

Todo se orienta hacia el Señor Los v. 4b-5 constituyen el centro o punto de convergencia de los demás versículos de la unidad. A una afirmación clave de la fe del israelita debe corresponder una actitud, igualmente clave, del pueblo de Israel respecto de su Dios La unidad se convierte en una invitación urgente y apremiante a comprometerse con el Señor, desde la convicción personal. La abundancia de pronombres personales refleja el esfuerzo por alcanzar el interior de la persona para, desde allí, impulsar al compromiso y a la acción. Puesto que el Señor es uno y es el Dios de Israel («tu Dios»), el pueblo le ha de amar con amor único, sin división

☆

¿Qué quiere decir «El Señor es *uno*»? Al examinar la sintaxis y el estilo de Dt 6, 4-9, nos hemos detenido en las fórmulas de totalidad del v 5 y en las expresiones antitéticas del v 7 En ellas se refleja el esquema mental del autor de la unidad Las fórmulas de totalidad (v 5) implican una oposición análoga a la de las fórmulas antitéticas del v. 7· «con todo tu corazón» se opone a «con una parte de tu corazón» o, si se prefiere, «un corazón entero» representa la antítesis de «un corazón dividido» ¿No se esconderá detrás del «uno», que caracteriza a Yahvé en el v 4, una oposición del mismo genero? «Uno» es un término relativo, que se dice en relación con «múltiples» Afirmar que «El Señor es uno» equivale a decir que no está dividido. La misma conexión entre los v 4b-5 apoya esta interpretación el mandamiento principal reposa sobre el credo fundamental· si «El Señor es uno» y no está dividido, el amor a él debe ser total y sin división ni fisuras.

Pero la indicación numérica «El Señor es uno» ¿no supone una banalidad? Una afirmación de este tipo no resulta-

ba ciertamente superflua para un pueblo que conocía a su Dios a través de múltiples historias santas y que le honraba en multitud de santuarios. Antes del esfuerzo unificador de Ezequías y Josías (Dt 6, 4-9 pertenece a una etapa previa), se corría el peligro de que el Dios de Israel se disolviera en una entidad vaga y multiforme, como ocurría con los baales de los pueblos cananeos. Numerosas eran las divisiones de Baal y múltiples sus títulos, de acuerdo con los santuarios donde se le daba culto: Baal Peor, el Baal del Hermón, Baal Berit de Siquén, el Baal de Samaría, el Baal del Carmelo, etc. En este contexto no sólo se comprende que se prescribiera una ley de separación de los cananeos (7, 2-5), sino también que se proclamara –proclamación no exenta, en su trasfondo, de polémica– la unidad del Señor. En el mismo sentido va la exigencia de 6, 5, si bien ésta suscita además algunos problemas complementarios, que ahora nos proponemos analizar.

☆

Los comentaristas, al explicar Dt 6, 5, siempre han tropezado con un problema el amor ¿puede ser objeto de un mandato? Normalmente, el amor se entiende como un sentimiento espontáneo y no como una actitud obligatoria. Sin embargo, en el Deuteronomio el amor a Dios se presenta como una obligación. Dt 10, 12s puede ser particularmente esclarecedor a este respecto. A la pregunta: «¿qué es lo que te exige el Señor, tu Dios?», el texto citado responde· «que temas al Señor, tu Dios, que sigas sus caminos y le ames, que sirvas al Señor, tu Dios, con todo el corazón y con toda el alma, que guardes los preceptos del Señor, tu Dios. ». Amor, temor, reverencia y obediencia se colocan en una misma línea, como actitudes básicas del israelita respecto de su Dios. Amar a Dios significa ser fiel y leal (cf. Dt 7, 9; 11, 1; 30, 20), obedecer sus mandatos y servirle (cf 11, 22, 19, 9; etc.). Late aquí la misma concepción que en los tratados orientales de alianza, con los que el Deuteronomio se halla emparentado *(cf. p. 15).* La lealtad del vasallo al soberano se expresa también en términos de amor, obediencia y servicio. Esta concepción, comun al Deuteronomio y a los tratados de vasallaje, no agota sin embargo el sentido y el alcance de Dt 6, 5

En los estudios recientes se ha reafirmado la idea de que el Deuteronomio no sólo se interesa vivamente en los aspectos didácticos, relacionados con la educación, sino que se halla profundamente enrolado en la corriente sapiencial del Antiguo Testamento y del antiguo próximo Oriente. Por cuanto se refiere a Dt 6, 4-9 en concreto, se pueden señalar numerosos puntos de contacto con este género de literatura sapiencial, más particularmente con el libro de los Proverbios y con algunos textos egipcios como *La enseñanza de Amenémope.* Así, la fórmula inicial «Escucha, Israel» (Dt 6, 4) se corresponde con la fórmula a menudo usada por el maestro de sabiduría para introducir su enseñanza «Escucha, hijo mío» (cf. Prov 1, 8; 4, 1.10; 5, 7; 7, 24; 23, 19). Al puesto de «Israel» pasa el «hijo», pero hay que tener en cuenta un dato: en la perspectiva deuteronómica, «Israel» es como un «hijo» para Yahvé:

«Como un padre corrige (término típicamente sapiencial) a su hijo, el Señor, tu Dios, te ha corregido» (Dt 8, 5).

Parece claro, por este texto, que el Señor se comporta como un padre y un maestro para con Israel No podemos examinar todas las coincidencias entre Dt 6, 6-9 y la literatura sapiencial. Señalamos tan sólo algunas que «las palabras han de estar en el corazón» (Dt 6, 6) se dice también en Prov 3, 3; 4, 4.21 y en Amenémope 3, 10s; 27, 13. Asimismo, las expresiones de Dt 6, 7 encuentran un eco evidente en Prov 6, 22; otro tanto cabe decir de Dt 6, 8 (cf. Prov 1, 3; 3, 3; 6, 21; 7, 3; Amenémope 3, 13s). La idea del padre-maestro, implícitamente contenida en Dt 6, 4-9, se explicita y se desarrolla en Dt 6, 20-25, texto propio del Deuteronomio primitivo, aunque perteneciente a una fase posterior a Dt 6, 4-9.

De la serie de datos que hemos aducido, se puede concluir que el autor de Dt 6, 4-9 emplea los mismos recursos que el maestro de sabiduría para exhortar a sus discípulos al estudio. Con la diferencia ya apuntada: aquí el alumno no es un muchacho, sino Israel, y el maestro / padre no es un escriba, sino el mismo Yahvé. En consecuencia, el amor que Yahvé solicita de Israel no se queda en mero sentimiento o

afecto, sino que implica piedad filial y obediencia reverencial; en una palabra, un amor que puede ser mandado En Dt 6, 6-9, más que un ejercicio de tipo mistico se enseña un metodo de autodisciplina. En sintesis, Dt 6, 4-9 se coloca en cabeza del «Libro de la Ley» como un programa, con toda la carga didáctico-sapiencial que esta palabra entraña, de vida religiosa para todo Israel y para cada uno de sus individuos. Programa basico, con no pocas repercusiones en la serie de cláusulas particulares que se van desgranando a lo largo del libro.

Un pueblo elegido por el Señor (7, 1-6.7s)

Dt 7 representa el *locus classicus* del Antiguo Testamento sobre la eleccion de Israel. La idea de la elección, fundamental en la teologia veterotestamentaria, remonta a una época muy antigua del primitivo Israel, si bien su expresión y desarrollo teológico es relativamente reciente El verbo «elegir», teniendo a Dios por sujeto y por objeto al pueblo, es una creación original del Deuteronomio En las líneas que siguen centraremos nuestra atención en Dt 7, 1-6 7s

☆

Dt 7, 1-6 forma una pequeña unidad con tres partes· introducción (v 1-2a), cuerpo (v 2b-3.5· la primera parte del v 2b y el v 4 son adiciones al texto original) y conclusión (v 6) Tanto en la introducción como en la conclusión se repite dos veces el nombre de «el Señor», acompañado del epíteto «tu Dios» El cuerpo o centro de la unidad consta de una serie de ocho leyes apodícticas las cuatro primeras negativas (v 2b-3) y las otras cuatro, en clara antítesis con las anteriores, afirmativas (v 5) Las leyes prohibitivas del primer grupo se hallan dispuestas en gradación· de la alianza general (v 2b*) se pasa a una alianza concreta, la matrimonial (v 3) Blanco principal de todas estas leyes son los cananeos Tres partes, pues, en la unidad, con tres protagonistas· el Señor, el pueblo de Israel y las naciones cananeas

El centro de la unidad encierra un programa concreto de acción En la introducción se entrevé ya la importancia que se concede al cumplimiento de este programa, dato sobre el que se insiste en la conclusión Si el cuerpo de la unidad adquiere una dimension ética (reglas de conducta con los cananeos), la conclusión reviste cierto tono dogmático, que afecta al ser mismo de Israel El «dogma» fundamenta la moral Sobre ambos polos reposa la unidad, cuya finalidad consiste en enseñar a Israel cómo ha de comportarse con los cananeos y en cimentar solidamente las exigencias impuestas La ley de separacion de los cananeos nace de la naturaleza misma de Israel pueblo santo / consagrado, separado, reservado al Señor. En estas expresiones se encierra en esencia toda la teología de la elección. La santidad, por ser una nota constitutiva de la esencia misma de Dios, cuando se predica del pueblo significa que éste ha entrado en la esfera divina; lleva en sí, por tanto, la idea de consagración al Señor y de separación de todo lo profano En esta perspectiva, la unión especial con Dios le aparta de las otras naciones En cuanto consagrado al Señor, Israel pasa a ser su «propiedad particular» Esta expresión, que ocurre tambien en Ex 19, 5s y Dt 26, 18s, aparece ya en documentos extrabiblicos muy antiguos, del segundo milenio a C , referida a los reyes vasallos como propiedad particular del soberano. Pertenece también, por tanto, al argot de los tratados orientales de alianza, a la terminología del pacto En Dt 7, 1-6, la ley de separación (v 2b-3) se fundamenta en la idea de elección (v 6) El pueblo elegido, propiedad particular del Señor, es por su misma naturaleza un pueblo consagrado al Señor y separado de las otras naciones.

☆

Para ver todo el alcance de la elección de Israel no basta definir con precisión los términos o las expresiones que la delimitan. Quien quiera comprender la singularidad de

Israel, debe preguntarse como se ha comprendido a sí mismo el Israel del Antiguo Testamento Una clave antigua, quizá la más importante, de esta comprensión la transmite Nm 23, 9 «He aquí un pueblo que vive apartado y no se cuenta entre las naciones». La idea que Israel tiene de sí mismo en este oráculo de Balaán, perteneciente a las tradiciones primitivas del Norte, aparece marcada por una orientación religiosa exclusivista De este exclusivismo-separación dimana la concepción de Israel como pueblo de Dios

Los términos que definen la ley de separación de Dt 7, 2-3 remontan a una epoca bastante primitiva Entre los textos donde se encuentra la idea de separacion, sea como ley o como práctica (cf. Gn 24, 3 37, Ex 34, 16, Jue 3, 5-6), ninguno formalmente tan proximo a Dt 7, 3 como Gn 34, 9, perteneciente a la misma corriente nórdica que el oraculo de Balaán El problema de fondo en Gn 34, 8-9 es el establecimiento de una alianza entre los siquemitas y los israelitas. En Dt 7, la ley preve este mismo aspecto, que expresa mediante la formula «no establecerás alianza con ellos» (esto es, con los cananeos: v 2) El texto del Génesis nos traslada a la época patriarcal. La separacion entre los israelitas y los pueblos vecinos hunde sus raices en la cultura y la religión de los patriarcas, de las que Gn 34 conserva valioso recuerdo La manera de comportarse los patriarcas con «el habitante del país» permite intuir los primeros brotes de la fe en la elección, que irán creciendo paulatinamente hasta alcanzar su pleno desarrollo

Varios textos antiguos, entre los que cabe destacar Dt 33 (atribuible a la misma corriente nórdica que los anteriormente citados; ver también las expresiones primitivas de Dt 32, 8-9), dan a entender que, ya en la epoca premonárquica, las tribus de Israel tenían una idea relativamente clara de la elección divina Este teologumeno se asocia particularmente con las tribus del Norte Hay que notar, sin embargo, que a medida que se remonta la corriente en busca de las fuentes de la fe en la elección de Israel, los testimonios de primera mano se hacen más raros y difusos, obligando al exégeta a la especulación Sea lo que fuere de los orígenes mismos de esta concepción, parece claro que las tradiciones del Norte eran excelente caldo de cultivo para que arraigara y creciera en ellas la idea de la elección. En este sentido, precisamente, hace su aparición la elección en Dt 7, 6, como fundamento de la separación entre los israelitas y los cananeos. En Dt 14, 2, paralelo de 7, 6, el concepto de elección sirve para motivar la exigencia de separación respecto de las costumbres paganas (14, 1), probablemente también cananeas La precisión que se hace en estos textos al referirse a la elección de Israel «entre todos los pueblos» da a entender que esta reflexión teológica tiene como trasfondo histórico la confrontación de Israel con Canaán.

Las leyes del v 5 delatan la misma situación socio-religiosa Lo mismo que en Ex 34, 13, en Dt 7, 5 no se reclama la centralización del culto Este texto, como Dt 6, 4, corresponde a una época en que Israel adoraba al Señor en muchos santuarios, con el consiguiente riesgo ya apuntado *(cf p 22)* A la luz de estos datos, si se comprende la proclamación polémica de la unidad del Señor, con mayor razón se explica la ley de separación de los cananeos y la aniquilación de sus santuarios y lugares de culto Israel no podia ceder a las tentaciones –innegables, por otra parte– de la cultura y religión cananeas. Cualquier concesión en este campo equivalía a traicionar su verdadera identidad de pueblo apartado y consagrado al Señor.

☆

La teología de la elección, tal como se expone en Dt 7, 6, constituye ciertamente un rasgo distintivo de la enseñanza del Deuteronomio La novedad fundamental reside en el hecho de aplicar a todo Israel lo que en otros textos más antiguos se dijera tan sólo del rey o del santuario (cf 1 Sm 10, 17-24; 2 Sm 6, 21, etc)

La elección del pueblo implica una relación especial de Dios con Israel. Esta observación provoca una pregunta: ¿por qué el Señor elige precisamente a Israel? En los textos propios del Deuteronomio primitivo no se da una respuesta a esta cuestión. Sólo en la segunda edición del libro, en una serie de textos exílicos, se profundiza en la reflexión teológica de la eleccion. Así, en Dt 7, 7-8 –un complemento explicativo, ciertamente tardío, de la unidad que estamos analizan-

do– se afirma que la elección no se basa en la grandeza o en el poderío nacional de Israel, pues es «el más insignificante de todos los pueblos» (ver Dt 7, 7, en consonancia con 7, 1 y con 4, 38) De 9, 4ss y 10, 15ss se desprende que la elección tampoco se basa en la justicia o en la integridad de Israel No existe, pues, una base objetiva demostrable para la elección de Israel Esta tan sólo se explica por recurso al amor gratuito de Dios y su fidelidad al juramento hecho a los padres (7, 8) La eleccion no es fruto de una conquista humana, sino que es pura gracia de Dios La elección se puede perder, pero no merecer ni ganar Se toca aquí el misterio gratuito del amor insondable de Dios para con su pueblo. En Dt 7, 7-8, el juramento a los padres se interpreta como un signo de elección el «rescate» del poder de Faraón, por medio del cual Israel pasa a ser «propiedad particular del Señor», y la consiguiente salida de Egipto (7, 8b) confirman claramente la elección La salida de Egipto y la entrada-posesión de la tierra son los acontecimientos fundamentales en los que se manifiesta palmariamente la elección divina La conciencia de la elección se cimenta, por tanto, en una experiencia histórica de liberación del enemigo Este dato contribuye a explicar el carácter beligerante que colorea la teología de la elección El tema de la elección se transforma en tema de guerra o lucha contra los demás pueblos, de separación total de ellos, con tendencia a la radicalización; por estos derroteros se desembocará en el exclusivismo cultual. El pueblo elegido se debe a un solo Dios, en quien cree y a quien se propone adorar en un solo lugar. La elección no se interpreta simplemente como un privilegio, sino también como una misión frente a los pueblos y como una obligación para con su Dios

Al final de esta reflexion sobre la elección, nos encontramos con la misma dinámica descubierta a propósito de Dt 6, 4-9 la gracia de Dios no excluye la colaboración del hombre. La fidelidad mostrada por Dios a lo largo de la historia aguarda la respuesta de Israel Este es el diseño divino y éste es también el destino del pueblo consagrado al Señor.

Una tierra que mana leche y miel (8, 7-18)

A los ojos de un israelita, la tierra prometida representaba la manifestación más patente de la elección divina de Israel, era el don de la elección divina, a la par que su confirmación. Aunque no se afirme expresamente, por la manera de presentar la tierra se puede decir que ésta viene a ser como el «país elegido» por el Señor para su pueblo Un país «bueno y espacioso, una tierra que mana leche y miel» (cf Ex 3, 8; Dt 26, 9) Con esta expresión, testimoniada con alguna variante en la literatura ugarítica y reiterada con relativa frecuencia en el Pentateuco, se indica la abundancia de bienes que encierra la tierra prometida

La tierra constituye ciertamente uno de los motivos dominantes del Deuteronomio, tanto en su edición primitiva como en los pasajes más recientes. En la parénesis de los c 6-11 y en la conclusión al Libro de la Ley (c. 26-28) se ahonda en el significado de la tierra para la fe y la vida del pueblo de Israel La tierra aparece en estos textos como el espacio vital para el cumplimiento de la ley. El redactor del Código legal deuteronómico ha tenido buen cuidado de colocar todas las leyes en conexión con la tierra (12, 1) Más aún, todo el libro del Deuteronomio se presenta como un discurso de Moisés a la entrada de la tierra prometida Con la mirada puesta en la tierra, meta de su caminar desde la salida de Egipto, Moisés da su ultimo adiós al pueblo de Israel.

En este apartado centraremos nuestra atención en Dt 8, 7-18, donde se encuentra la descripción más importante de la tierra y una de las reflexiones teológicas más ricas acerca de la misma Desde este texto, tendremos ocasión de conectar con otros pasajes emparentados, particularmente con Dt 6, 10-13, 11, 10-12, 16, 1-16 y 26, 1-15, pertenecientes todos ellos al Deuteronomio primitivo

☆

En la base de Dt 8, 7-18 se puede apreciar una serie de fórmulas con carácter hímnico que alternan con otras de tipo

parenético, formando una unidad con dos partes: la primera, delimitada por la expresión «tierra buena», comprende los v. 7-10; la segunda (v. 11-18) se abre y se cierra con amonestaciones y exhortaciones paralelas «cuídate de no olvidar al Señor, tu Dios» (v. 11); «acuérdate del Señor, tu Dios» (v. 18). El tema central, en ambas partes, es la tierra de Canaán, con la que se ponen en estrecha conexión la tierra de Egipto y el desierto (v. 14-16). Desde una perspectiva histórica, la tierra de Egipto aparece como punto de salida, el desierto como lugar de paso y la tierra de Canaán como la meta a la que aspira el pueblo de Dios. En clave teológico-salvífica, la salida de Egipto marca el acontecimiento más significativo, la base imprescindible para que Israel pueda disfrutar de la tierra fértil de Canaán. Esta es calificada de «buena», mientras que el desierto se describe como «terrible». Dos pinceladas sencillas y genéricas, pero muy expresivas, que se detallan luego mediante algunos rasgos más concretos. la abundancia de agua y pan en la tierra de Canaán contrasta con su carencia en el desierto; a su vez, la presencia de animales venenosos y dañinos para el hombre en el desierto puede chocar con la referencia a ganados numerosos en la tierra de Canaán.

La descripción de los v. 7-8 enumera las riquezas más importantes que se obtienen en los valles y en los montes de Palestina: trigo, cebada, viñas, higueras, granados, olivares y miel. La miel, en una lista de este género, probablemente se refiere a una sustancia viscosa extraída de los dátiles, un producto típico en la antiguedad en el valle del Jordán y en la región del Mar Muerto Una descripcion muy parecida a ésta se hace en un documento egipcio, la historia de Sinuhe, fechable en torno al año 1950 a C. Se trata de un relato autobiográfico de un oficial egipcio, de nombre Sinuhe, que, al subir al trono un nuevo Faraón, huyo de Egipto y se refugió en un país del que cuenta lo siguiente

«Era una tierra buena, llamada (Araru?). Había en ella higos y uvas, más vino que agua. Había miel en cantidad y abundancia de olivos Sus arboles producian toda suerte de frutos. Había cebada y trigo» (ANET, 19)

La imagen que se obtiene de este documento se acerca considerablemente a la del Deuteronomio. A excepción de los granados, la lista de Sinuhe se corresponde con la de Dt 8, 7-8. Aunque no se sabe a ciencia cierta a qué corresponde la designación de Araru, los expertos en la materia piensan que se refiere a una región que ha de situarse en el valle del Yarmuk, en la Transjordania, al este de Palestina La descripción se acomoda muy bien a esta zona y se da la mano con la que hace el texto bíblico de la tierra de Canaán.

☆

Al describir la tierra de Canaán con rasgos vivos, que caracterizan la abundancia, el bienestar, el disfrute, la libertad, etc , y el desierto y la tierra de Egipto con trazos más sobrios, aunque no menos vivos, que expresan la escasez, el malestar y la esclavitud, el autor de Dt 8, 7-18 está llamando la atención sobre la bondad del Señor que ha actuado en favor de su pueblo, e intenta mover a la alabanza por los beneficios recibidos.

Entre todos estos beneficios sobresalen la salida de Egipto, la salida del agua de la roca en el desierto y la donación de la tierra prometida, de la que sale agua abundante Salida, liberación, vida... son conceptos afines y forman parte del mensaje que se quiere comunicar en este pasaje. El agua que brota en los montes y en los valles de Palestina (v. 7) tiene la virtud de engendrar vida, de fecundar la tierra. En el desierto, como falta el agua, no hay vida; el viajero por el desierto, si no encuentra agua, está condenado a muerte. Por eso, el pueblo sediento clama a Moisés. «¿Por qué nos has sacado de Egipto para hacernos morir de sed?» (Ex 17, 3, Nm 21, 5). Pero el Señor hizo saltar agua de la roca, y el pueblo continuó viviendo. Análogamente, la salida de Egipto se entiende como una salvación del peligro de muerte al que estaba expuesto el pueblo (cf Ex 5, 21). El evento salvífico de la salida de Egipto supuso, por tanto, la vida para Israel, lo mismo que el agua que brota de la tierra lleva la vida a ésta, y al igual que el agua que saltó de la roca en el desierto libró al pueblo de morir de sed.

La tierra, con todas sus riquezas e incluso la fuerza para adquirirlas, se considera don del Señor (ver, en especial, los v. 10 y 18, final de la primera y de la segunda parte de la unidad). Todas las otras referencias a la tierra se apoyan en

la idea de don, como en su presupuesto esencial Israel tenia conciencia de que no era autoctono del pais de Canaán Sabía bien que éste, originariamente, perteneció a otras naciones (cf. 7, 1) Pensaba, ademas, que la conquista de la tierra no se debía a su justicia, sino al juramento que el Señor había hecho a sus padres (8, 18) y, en todo caso, a la injusticia de las naciones (9, 4-6) La posesión de la tierra se consideraba, por tanto, un don del Señor a su pueblo

Es mas, según el Deuteronomio, todos los bienes del país y los frutos de la tierra no se deben al esfuerzo de Israel, sino a la gracia de Dios Esta concepción se pone de relieve en 6, 10-11 y 11, 10-12, textos emparentados formal y temáticamente con Dt 8, 7-18 Israel ha entrado en posesión de ciudades que él no ha construido, de casas rebosantes de riqueza que él no ha llenado, de pozos, viñas y olivares que él no ha excavado ni plantado (6, 10s) Por consiguiente, Israel disfruta de unos bienes que le han sido dados por el Señor. A esta manera de ver las cosas se añade, en 11, 10-12, la idea de que la fecundidad de la tierra de Canaán depende también del Señor, no del trabajo o del ingenio humano como en Egipto. El Dios fiel a la promesa, que da la tierra a su pueblo, no se desentiende luego de ella, sino que la cuida, mandando la lluvia del cielo para hacerla fecunda Los cananeos atribuian la fecundidad de la tierra a los Baales Para el autor del Deuteronomio, la fecundidad de la tierra se debe unicamente a Yahvé, el Dios de Israel El pueblo de Israel no practicaba ritos de fertilidad, como los cananeos, pero sí celebraba determinadas fiestas litúrgicas para dar gracias al Señor por los frutos de la tierra Para Israel, la tierra y sus frutos son pura gracia de Dios, a la que él tenía que corresponder siendo fiel y alabándole Estas dos notas, alabanza y fidelidad, se hallan subrayadas en Dt 8, 7-18.

☆

En cuanto don del Señor, la tierra lleva en sí misma un germen de trascendencia Pero encierra, al mismo tiempo, el peligro de que el pueblo se aferre demasiado a los bienes materiales. En una situación de riqueza y bienestar, se corre el riesgo de que los bienes de la tierra desvíen a Israel del Señor, haciendole confiar exclusivamente en sus propias fuerzas (ver el monologo de la altaneria en 8, 14a + 17-18) Estos peligros no son meramente teóricos ni pura creación literaria o fruto de la fantasia de un orador La insistencia apremiante, mediante exhortaciones y amonestaciones, a no olvidar al Señor, sino a recordarle, supone una experiencia real e induce a pensar en la infidelidad de Israel, que cede a las tentaciones de la tierra Esto es lo que mueve al orador a dirigirse en este tono al pueblo, de modo analogo a como lo hicieran los profetas Israel no debe vanagloriarse ni ha de fijar su mirada tan solo en la tierra, sino que debe confiar en el Señor, que le da tanto la tierra como la fuerza para trabajarla y adquirir sus riquezas

El caracter himnico y el tono parenetico de la unidad testimonian en favor de su utilización en el culto. Se podría pensar en una fiesta agraria, posiblemente en una de las fiestas en que se ofrecian las primicias (cf Dt 26, 1-15). El Código deuteronómico señala varias fiestas agrarias, centrales en el culto israelita la fiesta de los ácimos, la de las semanas o de la cosecha y la de las chozas, todas ellas recordadas en el c 16, juntamente con la fiesta de la pascua, fiesta de aniversario o memorial de la liberación de Egipto Otra práctica ligada a la vida agrícola era la ofrenda de los diezmos (cf Dt 14, 22-29), cuyo significado coincide con el de las primicias, tanto que se ha preguntado si las dos prácticas no eran una sola y misma cosa con dos nombres diferentes

Algunos datos acercan Dt 8, 7-18 a los textos del Deuteronomio en los que se hace memoria de las fiestas del pueblo de Dios Así, la importancia que se da en los pasajes relativos a las fiestas agricolas y, en 8, 7-18, a la tierra y sus productos En 14, 29 se emplea incluso la misma formula que en 8, 10 12 «Comerás hasta saciarte» La fiesta de las semanas era verosimilmente la fiesta de la saciedad o de la abundancia. La ofrenda de los diezmos, al igual que las fiestas de las chozas y de las primicias, implica un acto de fe en el Señor, dueño de la naturaleza La celebración de las fiestas de los acimos y de la pascua (Dt 16, 1-8), en las que se conmemoran la liberación de Egipto y la marcha por el desierto (cf 8, 14-16), completa el cuadro de las fiestas agrarias con las de tipo nomádico. En Dt 8, 7-18 no sólo

salta a la vista la fórmula referente a la liberación de Egipto, sino también la idea de que el Señor es el dueño de la naturaleza, ya que de él proceden la tierra y sus riquezas. El reconocimiento, por parte del pueblo de Israel, de estas gracias o dones del Señor se tiene que traslucir en el culto, en la alabanza divina (cf. 8, 10).



En la montaña, Moisés recibe las tablas de la ley; se representa a Dios con los rasgos de Cristo (manuscrito del siglo XIII)

Una ley (c. 12-25*)

El Código legal deuteronómico es el resultado de un largo proceso de formación, en el que suelen distinguirse varias etapas, que van desde las leyes particulares, pasando por las pequeñas colecciones hasta desembocar en el código actual

Situadas en el amplio horizonte de los códigos legales del antiguo próximo Oriente, las leyes del Deuteronomio cuentan con numerosos antecedentes formales y temáticos Los más proximos y también los mas importantes se encuentran en el Código de la Alianza (Ex 20, 22-23, 19), el más antiguo de los tres grandes códigos legales del Antiguo Testamento. Aproximadamente la mitad de las leyes del Codigo deuteronomico tienen algún precedente en el Codigo de la Alianza; las coincidencias abundan más en la primera parte (cf Dt 12-16, *ver cuadro comparativo, p. 30*) Lo más probable es que el Código deuteronómico dependa de Ex 20, 22-23, 19, de no ser así, habria que pensar en una fuente común Ex 34, 10-26 podria estar en la base de ambos Pero las semejanzas no allanan en lo más mínimo las diferencias mientras que el Codigo de la Alianza –y en esto concuerda con el Código de Santidad (Lv 17-26)– se presenta como ley divina codificada (habla el Señor y Moises escucha), el Código deuteronómico aparece como una ley predicada por Moisés al pueblo. Curiosamente, en el Rollo del Templo (documento de Qumrán inspirado en buena medida en el libro del Deuteronomio) se advierte un cambio significativo· las leyes transmitidas en el Deuteronomio como discurso de Moises en tercera persona, en el Rollo del Templo se transforman en discurso divino en primera persona. Por otro lado, las leyes del Código deuteronómico tienen una orientación más humanitaria que las de los otros códigos veterotestamentarios Finalmente, hay que subrayar la tendencia anticananea del Código deuteronómico, rasgo notado ya a propósito de la introduccion primitiva (Dt 6-11)

En cuanto a la articulación de Dt 12-25, se han propuesto diversas soluciones La estructuración de los códigos orientales –los bíblicos incluidos– no se corresponde con la del derecho romano ni con los criterios adoptados por los juristas occidentales modernos. En los antiguos códigos orientales, las leyes se ordenan con frecuencia por asociación de ideas o por áreas temáticas. Así ocurre en la primera parte del Código de la Alianza (cf Ex 21, 2-22, 17) El Código deuteronómico, por el contrario, parece haber seguido en parte otros derroteros (la secuencia de Dt 12-25 no coincide, como puede apreciarse en el cuadro adjunto, con la de Ex 20, 22-23, 19).

A grandes rasgos, en el Código deuteronómico cabe distinguir tres bloques· en el primero, se regulan las relaciones del hombre con Dios (12, 1-16, 17) En el tercero, se recogen las leyes que rigen las relaciones humanas o sociales (c. 19-25) Entre ambos, justo en el centro del código, a modo de bisagra, se coloca una pequeña colección de leyes sobre las autoridades (16, 18-18, 22) Descendiendo a las leyes particulares o a las colecciones legales menores, recientemente ha vuelto a suscitarse con más fuerza que nunca una antigua posición, que aboga por la correlación entre el Código deuteronómico y el Decálogo. Este último determinaria la secuencia de las leyes del Código. Aunque parece innegable que existen numerosas correspondencias entre ambos, hay que reconocer que varios elementos del Código no encajan bien en el orden marcado por el Decálogo Las correspondencias entre uno y otro se revelan a menudo vagas e imprecisas, especialmente en la primera parte (comparar los cinco primeros mandamientos de Dt 5, 7-16 con las leyes de Dt 12-18) Nada más natural, si se considera que ya existía una versión abreviada del Código deuteronómico cuando se hizo la segunda edición del Deuteronomio, en la que se incorporó el Decálogo. Pero, puesto que el Código deuteronómico continuó creciendo, cabría conjeturar que en sus ultimos estadios evolucionó en la dirección marcada por el Decálogo. Sea lo que fuere de estas conexiones, tanto el Decálogo como el Código deuteronómico persiguen

EL CODIGO LEGAL DEUTERONOMICO Y EL CODIGO DE LA ALIANZA

	Dt 12-25	Ex 20, 22-23, 19
12, 4-28	Un santuario central	20, 24
13, 2-19	Incitación a la apostasía	20, 23; 22, 19; 23, 13
14, 2.21a	Santo, puro e impuro	22, 30
21b	Cabrito en la leche de su madre	23, 19b
15, 1-11	Año de remisión	23, 10-11
12-18	Liberación de esclavos	21, 1-11
19-23	Sacrificio de los primogénitos	22, 29
16, 1-17	Calendario de fiestas	23, 14-18
16, 18-20	Jueces	23, 2-3.6-8
17, 2-7	Proceso por idolatría	22, 19
18, 4	Primicias	23, 19
10-12	Diversos tipos de adivinos	22, 17
19, 1-13	Homicidio. Ciudades de refugio	21, 12-14
16-21	Falso testimonio	23, 1
21, 18-21	Hijo rebelde	21, 15.17
22, 1-4	Bienes extraviados	23, 4-5
28-29	Violación de una soltera	22, 15-16
23, 20-21	Préstamos a interés	22, 24
24, 7	Secuestro	21, 16
10-13	Prenda prestada	22, 25-26
17-22	Forasteros, huérfanos y viudas	22, 20-23; 23, 9

un mismo objetivo: regular la vida de la comunidad, las relaciones de los hombres entre sí y de éstos con Dios.

Unidad y pureza de culto (12-14, 21)

La actitud de la comunidad israelita, frente al Señor y a su ley, tiene que ser lógicamente de sumisión y fidelidad. Lo primero, según el Código deuteronómico, que el Dios de Israel espera del pueblo a él consagrado es el servicio cultual. Yahvé, el Dios uno, será adorado en el lugar que él mismo se eligiere (c. 12; cf 6, 4). Israel, en cuanto pueblo santo, tiene que estar abierto al Señor y cerrado a todo lo profano (14, 1-21; cf. 7, 6) Entre estos dos puntos, referentes a la unidad y pureza de culto, se exponen tres casos legales con un común denominador: la incitación a la apostasía. La fe en Yahvé debe brillar por encima de todas las circunstancias y situaciones (c. 13). Desde el punto de vista teológico, fe y culto forman parte de una misma realidad: la fe lleva normalmente a la adoración, el culto es la expresión de la fe En el aspecto formal, los tres primeros capítulos del Código legal deuteronómico podrían funcionar como piezas independientes; en el texto actual, sin embargo, existe entre ellos cierta conexión redaccional. En las líneas que siguen, centraremos nuestra atención preferentemente en el c. 12, sin olvidar sus lazos con las restantes partes del libro, particularmente con los capítulos señalados.

☆

Dt 12 es un texto literariamente complejo, en el que se pueden establecer diferentes divisiones, según el punto de vista que se adopte. Si se atiende al contenido y a la disposición general, las leyes sobre la unidad de santuario (v 4-28) aparecen enmarcadas por las exigencias de apartarse, e incluso abolir, las prácticas y los lugares de culto de los pueblos cananeos (v. 2-3 y 29-31). En cuanto a la sintaxis y al estilo, los v. 1-12 –redactados en segunda persona del plural– se distinguen de los v 13-31, construidos en singular (salvo el v. 16, que ha sido añadido posteriormente) Saltan a la vista, además, numerosas repeticiones y algunas tensiones, que hacen dudar de la homogeneidad del texto. Sin pretender determinar su proceso de formación, conviene señalar al menos dos etapas en Dt 12 la primera, correspondiente al Deuteronomio primitivo, abarca fundamentalmente los v. 13-28; la otra, perteneciente a la segunda edición del libro, comprende los versículos restantes.

Los v. 13-19 forman una pequeña unidad, estructurada concéntricamente (a: v 13; b: v 14; c: v 15 y 17; b' v. 18; a': v. 19). Como marco externo, en cabeza y cola de la unidad, aparece la fórmula «cuídate de no. .» (v. 13 y 19). En segundo lugar, se colocan los v. 14 y 18, en los que destaca la fórmula de centralización del culto: «en el lugar que el Señor eligiere.. ». Pasan al centro de la unidad los v. 15 y 17, una permisión y una prohibición, que tienen en común el verbo «comer», más la expresión «en tus ciudades»: «podrás comer carne en todas tus ciudades .» (v. 15); «no podrás comer en tus ciudades los diezmos . » (v 17). En estos versículos centrales se hacen sentir las repercusiones de la centralización del culto Antes de la centralización, toda matanza de animales era sacrificial o sagrada. El rito sacrificial consistía en ofrecer la sangre del animal inmolado sobre el altar; la carne podía comerse. Al suprimir los santuarios locales y fijar un santuario central, esta práctica resultaba para muchos poco menos que imposible. Por eso se abolió, permitiéndose la matanza profana. Este paso implicaba cierta «secularización» de un antiguo rito sagrado.

En los v 20-28 se restringen las matanzas profanas de los animales que pueden ofrecerse al Señor (los animales de caza, como la gacela y el ciervo citados en los v 15 y 22, no pueden ofrecerse sacrificialmente) Según estos versículos, la matanza profana tan sólo se autoriza cuando el santuario central cae demasiado lejos. Eso sí, en caso de que se haga la matanza profana fuera del santuario, la sangre hay que derramarla en tierra: «la sangre es la vida» (v. 23s) y la vida pertenece al Señor (cf. Gn 9, 4-6, Lv 17, 10-14) Por eso, al no poder ofrecerse sobre el altar (cf. v. 27; 1 Sm 14, 32ss), debía ser vertida por tierra Tanto en los v 20-28 como en los v. 13-19, la ley de centralización del culto ad-

quiere capital importancia, revelándose decisiva a la hora de determinar el comportamiento de los israelitas. Dada su relevancia no sólo en éstos, sino también en otros muchos pasajes del libro del Deuteronomio, trataremos de precisar ahora con más detalle su significado y alcance.

☆

La idea de la centralización del culto, en Dt 12, 13-28 se expresa mediante dos fórmulas diferentes, cada una de las cuales tiene sus correspondientes en otros textos del Deuteronomio. La primera es una fórmula corta: «En el lugar que el Señor eligiere» (12, 14.18.26, cf. 14, 25s; 15, 20; 16, 7.15; 17, 8.10; 18, 6s) La segunda, más desarrollada, suena así: «En el lugar que el Señor eligiere para poner allí su nombre» (12, 21; cf. 12, 5.7; 14, 24). Una variante de esta segunda fórmula, con el verbo «morar» en lugar de «poner», ocurre en Dt 12, 11s; 14, 23; 16, 2.6.11; 26, 2 5 De los diferentes elementos que componen las fórmulas de centralización, la expresión «para hacer morar allí su nombre» es indudablemente la más antigua Se encuentra ya testimoniada en las cartas de el-'Amarna, de la época de Amenofis III (s XIV a C), concretamente en la correspondencia del rey de Jerusalén con el Faraón de Egipto. El rey 'Abdu-Heba de Jerusalén escribe al Faraón en los siguientes términos:

«He aquí que el rey (faraón) ha hecho morar su nombre sobre el país de Jerusalén para siempre, él no puede abandonar sus tierras de Jerusalén» (ANET, 488: n.° 287, 1. 60s)

Y en otra carta escribe

«He aquí que el rey, mi señor, ha hecho morar su nombre en levante y en poniente... Tome el rey medidas para su país. El país del rey está perdido, me está siendo arrebatado, hay guerra contra mí ..» (ANET, 488: n.° 288, 1. 5-7. 23-25).

De ambas cartas se desprende que «hacer morar el nombre sobre un lugar» equivale a tomar ese lugar en posesión. Los reyes asirios tenían por costumbre erigir una estela con su nombre en las ciudades conquistadas. Probablemente en las cartas de el-'Amarna se presupone esta práctica. Por eso, el rey de Jerusalén, vasallo del Faraón de Egipto, le envía un mensaje para decirle que no puede abandonar el territorio de Jerusalén. Este le pertenece, pues ha hecho morar su nombre sobre él. A la luz de las cartas de el-'Amarna, la fórmula deuteronómica: «el lugar elegido por Yahvé para hacer morar allí su nombre» denotaría, según R. de Vaux, el lugar que el Señor ha elegido para hacerlo suyo, para tomar posesión de él La fórmula de centralización del culto con el verbo «poner» equivale sustancialmente a la que estamos comentando, con el verbo «morar». Al «poner su nombre sobre un lugar», Yahvé lo hace suyo, lo toma en posesión De lo dicho se infiere que «el lugar elegido por Yahvé para hacer morar/poner allí su nombre» es el legítimo lugar de culto

Pero, ¿a qué lugar o santuario en concreto se refiere la ley de la centralización del culto? Este extremo queda sin especificar en el Deuteronomio En principio, puede referirse a distintos santuarios: Siló y Gabaón, al igual que Jerusalén, han podido muy bien tener el rango de santuarios centrales. La ley del altar de Ex 20, 24 queda abierta a una pluralidad de lugares de culto. Los textos deuteronomistas del libro de los Reyes, por el contrario, señalan expresamente el santuario de Jerusalén como el lugar elegido por el Señor (cf. 1 Re 11, 36, 14, 21) La ley deuteronómica probablemente se refiere también al santuario de Jerusalén Pero el libro del Deuteronomio, al ser presentado como discurso de Moisés, no podía mencionar explícitamente el santuario de Jerusalén, cuya construcción data de la época salomónica.

Una de las características más salientes de la ley de centralización, tal como aparece en el Deuteronomio, consiste en la conexión que se establece entre el santuario, propiedad de Yahvé, y la idea de la elección Este dato gana aún en relieve si se sitúa la elección del santuario en el horizonte más amplio de la elección del pueblo de Israel e incluso de la elección del rey y del sacerdote/levita. De todas ellas trata expresamente el libro del Deuteronomio.

La elección de Israel convierte al pueblo en la propiedad particular del Señor. La elección, además, hace de Israel un pueblo santo y apartado (cf 7, 6). Estas notas, contenidas en la elección gratuita de Israel por parte de Yahvé, implican la fidelidad debida por Israel al Señor, su Dios. Tal fidelidad

tiene que mostrarse, ante todo, en la exclusión de otros dioses y cultos (cf. 7, 5). De aquí, la relación entre la elección de Israel y la unidad de Yahvé, así como de una y otra con la unidad de santuario y la pureza de culto (cf. *supra, p 19, 23 y 31*)

El Deuteronomio habla, asimismo, de la elección de la tribu de Leví «de entre todas las tribus» (18, 5; 21, 5) para desempeñar las funciones sacerdotales en el santuario central Del mismo modo que la unidad del santuario intenta asegurar la unidad y la pureza de la fe y del culto, la pertenencia del sacerdocio a una sola tribu trata de garantizar el recto funcionamiento del culto divino

La elección del rey, en fin, no es ajena a esta dinámica. La elección de la dinastía davídica corre pareja en algunos textos, particularmente del Salterio (cf Sal 78 y 132), con la elección de Sión Segun el Deuteronomio, el rey elegido por el Señor ha de someterse a la ley divina, de la que él es garante (cf Dt 17, 14-20). La versión primitiva de los libros históricos sobre la institución de la monarquia se preocupa por poner de relieve la dependencia del derecho real respecto del derecho divino (cf. 1 Sm 10, 25) Es mas, segun 1 Sm 12, 13s, la existencia y subsistencia de la monarquía se hacen depender de la obediencia al Señor, de la fidelidad en su servicio, del reconocimiento de Yahvé como único Dios de Israel. La relación de la elección con la fidelidad al unico Dios de Israel se comprende mejor a la luz de la situación religiosa durante la monarquía. Frente a la idolatría y al sincretismo religioso, con el consiguiente desmoronamiento de las costumbres morales y de las prácticas cultuales, se sintio la necesidad de revalorizar la religion yahvista con todas sus instituciones Urgida por tal situación, la corriente reformadora propuso un programa de renovación con el fin de consolidar la unidad religiosa de Israel, fuertemente amenazada. El nervio teológico de dicha reforma –que llevó a determinadas opciones, como la centralización del culto, no exentas de cierto radicalismo– hay que buscarlo seguramente en la idea misma de la eleccion. En la concepción de los reformadores, la elección era el fundamento religioso-jurídico sobre el que descansaba incluso la misma union nacional de Israel. De tal elección se hacía depender la unidad y la grandeza de Israel, más concretamente, su unidad y pureza en la fe y el culto.

Diezmos, remisión-liberación y primogénitos (14, 22-15, 23)

Uno de los criterios adoptados por los compiladores del Código deuteronómico, al recoger en un mismo apartado las leyes sobre los diezmos, la remisión de los pobres, la liberación de los esclavos y el sacrificio de los primogénitos, ha sido sin lugar a duda el ritmo temporal marcado a estas leyes

a 14, 22-27 «cada año» (v 22)
b 14, 28-29· «al final de cada tres años » (v. 28)
b' 15, 1-18· «al final de cada siete años » (v 1)
a' 15, 19-23 «cada año» (v 20)

Si se consideran las expresiones señaladas, las cuatro piezas que integran esta sección se han vertebrado de acuerdo con una estructura concentrica, determinada por el ritmo temporal.

En cuanto al contenido, aunque se trata de leyes diferentes, existe un mismo tema de fondo en todos estos pasajes los deberes religiosos y humanitario-sociales, que dimanan de los bienes poseidos. El israelita está llamado a disfrutar de tales bienes, pero tiene que reconocer de modo palpable, mediante los diezmos y los primogenitos (14, 22-27, 15, 19-23), al Señor que se los ha dado *(cf p 25)* y ha de abrir su corazón y sus manos a los más pobres y necesitados (14, 28-29, 15, 1-18)

Si en el apartado anterior, a propósito de los c. 12-13, se ponía de relieve la conexión entre la fe y el culto, en 14, 22-15, 23 resalta la estrecha relación entre el culto y la vida Las leyes religioso-cultuales enmarcan (14, 22-27 y 15, 19-23) las leyes humanitario-sociales (14, 28-15, 18), dando así a entender que las relaciones con Dios tienen que iluminar y orientar las relaciones entre los hombres Los profetas del s VIII a. C , con los que el Deuteronomio primitivo tiene numerosos puntos de contacto, han denunciado reiteradamente el divorcio entre el culto y la vida Esta seccion del Codigo deuteronómico da testimonio de que ambos, culto y vida, tienen que discurrir juntos.

☆

El diezmo (14, 22-27 28-29), en cuanto ley, no tiene precedentes en las tradiciones primitivas del Pentateuco, en el Código de la Alianza falta toda disposición relativa al diezmo. En cambio, el diezmo figuraba entre las prácticas más antiguas y arraigadas en los pueblos orientales En este sentido, aparece también acreditada en dos textos primitivos del libro del Génesis Abrahán paga el diezmo de todos sus bienes a Melquisedec, sacerdote y rey de Salem (Gn 14, 20), y Jacob hace voto a Dios de pagar el diezmo de todo cuanto le concediere (Gn 28, 22, cf Am 4, 4)

El pago del diezmo, es decir, la décima parte de los productos del campo (y del ganado), era común en el antiguo próximo Oriente, como atestiguan documentos mesopotámicos, egipcios y ugaríticos Esta práctica refleja la creencia de que la tierra pertenece a los dioses La práctica de los diezmos (y de las primicias) presuponía el reconocimiento del señorío divino

Los diezmos se asignaban generalmente a los santuarios, para el mantenimiento del culto y de las personas a él consagradas, pero podían convertirse tambien en taxas reales (cf 1 Sm 8, 15 17), impuestas por el rey para hacer frente a los gastos de la corona Además, durante cierto tiempo, los templos eran «santuarios reales» (cf. Am 7, 13), de modo que su propiedad y sus tesoros eran controlados y administrados por el rey (cf 1 Re 15, 18; 2 Re 12, 19, 18, 5) Se ha llegado incluso a pensar que la centralización del culto –y el diezmo forma parte de las medidas asociadas a la centralización (cf Dt 12, 17s, 14, 23)– perseguia fines fiscales Mientras que en los documentos primitivos se trataba más bien de votos o dones voluntarios, en el Deuteronomio el diezmo se impone como obligacion

En el Código deuteronómico, el diezmo no se destina al mantenimiento del templo o del palacio, sino para el disfrute del oferente y de su familia y para el sustento del pobre y necesitado La prescripción de comer el diezmo en presencia del Señor (14, 23 26) es tipicamente deuteronómica Los textos del Deuteronomio sobre la centralizacion del culto suelen tener como centro la celebración de un rito, de un acto cultual, en el que juegan papel destacado los banquetes *De aquí la frecuencia* con que se repite el verbo «comer» en estos textos (cf 12, 7 15-27, 14, 23 26, 15, 20-23; 16, 3-8, 18, 1 8). En varias ocasiones, se especifica «comer en presencia del Señor» (cf 12, 7 18, 14, 23 26, 15, 20), dando a entender que se trata de un banquete sagrado, en el que suele destacar la nota de la alegría (cf 12, 7.18; 14, 26, 16, 11.14).

Cuando el santuario central queda demasiado lejos y resulta difícil llevar todo el diezmo del trigo, del mosto y del aceite, la ley deuteronómica permite vender el diezmo y con el dinero comprar en el santuario lo que le apetezca, con el fin de comerlo allí en agradecimiento al Señor (14, 24-26) Esta concesión de la ley deuteronomica encierra una enseñanza lo más importante no son los dones en sí mismos, sino la actitud del que los ofrece Gracias a esta actitud, el corazón humano entra en comunión con el Señor, que acepta de buen grado las ofrendas de los hombres

☆

La remisión de las deudas (15, 1-11) se da **la mano con la liberación de los esclavos** (15, 12-18) La reducción a esclavitud por incumplimiento en el pago de la deuda era relativamente frecuente (cf. 2 Re 4, 1, Am 2, 6; 8, 6, Prov 22, 7) El esclavo al que se refiere la ley deuteronómica representa el ultimo grado en la escala de la pobreza. La abolición de la deuda, cada siete años, llevaba consigo la abolición de los esclavos Destaca el perfil humano y social de estas leyes, en las que aflora también un matiz religioso.

La ley de la remisión originalmente se refería a un barbecho de los campos (Ex 23, 10-11, cf. Dt 15, 1) La ley del Deuteronomio apunta como blanco al prestamo en beneficio del necesitado, condonando sus deudas (15, 2-3 + 7-11, los v 4-6, añadidos tardíamente, rompen el nexo, a la par que crean cierta tension en la unidad). La ley establece clara distinción entre el extranjero, que no reside en Israel, y el israelita, a quien se califica de «hermano» (v 3). Mientras que está permitido apremiar al primero, con el israelita se exige un trato de favor. Se exhorta a la generosidad, de acuerdo con la bendición del Señor La ley intenta llegar al corazón mismo del hombre, del que se espera mueva la mano para socorrer al indigente.

La legislación veterotestamentaria sobre **los esclavos** (cf. Ex 21, 2-11, Dt 15, 12-18; Lv 25, 39-55) se enrola en el marco socio-cultural del antiguo proximo Oriente. Así, la concepción del esclavo como propiedad de su señor es común a la legislación mesopotamica y a la bíblica. Se advierten, no obstante, algunas diferencias. En las leyes mesopotámicas, se subraya la continua dependencia del esclavo respecto de su señor: «La amistad –reza un dicho– dura solamente un dia, pero la esclavitud es perpetua». En el Antiguo Testamento se fija un término temporal para la esclavitud (Ex 21, 2, Dt 15, 12, Lv 25, 40ss). Otra novedad importante en la legislación bíblica respecto de la cuneiforme consiste en que el esclavo, al que se refieren muchos de los textos del AT, es un miembro del pueblo elegido. Su pertenencia al pueblo de Israel hace del esclavo hebreo un 'hermano' (cf. Dt 15, 12ss), con el que se tiene especial consideracion. La actitud humanitaria reflejada en el Deuteronomio sobre los esclavos se apoya en el recuerdo histórico de Egipto. El reconocimiento de lo que el Señor hizo entonces por Israel ha de guiar ahora el comportamiento del pueblo de Dios con los esclavos.

El ideal sería que no hubiera pobres –y, consiguientemente, tampoco esclavos– en Israel (cf. Dt 15, 4), pero la realidad es que no faltan los menesterosos (15, 11). Por eso se toman las medidas oportunas para ayudar a los necesitados (15, 7ss). El ideal propuesto por el Deuteronomio se acerca considerablemente al de una sociedad sin clases: un único pueblo de hermanos. Desde el rey hasta el último esclavo, en el pueblo de Dios todos son hermanos. Pero, a decir verdad, tan sólo lo son en teoría, no en la práctica. Y el autor de estos textos lo sabe muy bien, pues se dirige a una sociedad estratificada. En este sentido, su programa puede parecer idealista, pero no deja de tener una buena dosis de realismo. Aunque el ideal hubiera consistido en abolir radicalmente la esclavitud, Israel ni siquiera lo intenta, quizá por considerarlo utópico. Al contrario, la legislación deuteronómica se contenta con mejorar la posición del esclavo israelita (la esclava se equipara al esclavo, dando un paso respecto del Código de la Alianza), acortando las distancias que le separan de las otras clases sociales. Este proyecto, que no peca ciertamente de revolucionario, se esfuerza por recuperar, en la medida de lo posible, el espiritu mas genuino de la tradición social y religiosa del pueblo de Dios. El proyecto deuteronómico refleja una profunda reflexion teologica sobre una base jurídico-sociológica.

☆

Con **la ley de los primogénitos** (15, 19-23) se cierra este pequeño grupo de leyes, ordenadas de acuerdo con el ritmo temporal, a la par que se da paso al calendario de fiestas del c. 16. Mientras que en Ex 22, 29 (cf. 34, 19) se prescribe la consagración de los primogénitos «al Señor», esto es, un ofrecimiento sacrificial en el santuario (cf. Ex 13, 15), el Código deuteronómico manda que el propietario coma los primogénitos de sus ganados en el lugar elegido por el Señor. Se trata de un banquete sagrado, «en presencia del Señor». Implica el reconocimiento de su pertenencia al Señor, del dominio divino sobre la vida.

Fiesta en honor del Señor (16, 1-17)

Las fiestas del antiguo Israel están profundamente enraizadas en la vida del pueblo, de la que son una manifestación privilegiada. «No es el culto el que sostiene la vida, ha escrito Kasemann, sino la vida la que sostiene el culto». Efectivamente, la forma de vida condiciona en buena medida el tipo de culto. Esto explica que el dios de los patriarcas –un grupo nómada o seminómada– fuera un dios personal, que acompañaba al grupo en sus trashumancias y que no tenía morada fija en un lugar o santuario. En cambio, los cananeos –pueblos sedentarios, dedicados preferentemente a la agricultura– tenian un tipo de religion ligado a los santuarios locales.

Dt 16, 1-17 contiene un calendario litúrgico, formalmente parangonable a los calendarios de Ex 23, 14-17, 34, 18-23; Lv 23, 4ss. En este calendario del Deuteronomio se dan cita

dos tipos diferentes de fiestas, que en el libro del Exodo se tratan separadamente la fiesta de la pascua, de origen nomádico, y las fiestas de los ácimos, de las semanas y de las chozas, de cuño típicamente agrario. La fiesta de la pascua remonta a una época muy remota, a un tiempo en que los antepasados de Israel vivían del pastoreo. El ritual de la pascua, tal como se ha conservado en algunas tradiciones bíblicas (ver, por ejemplo, Ex 12), no ha perdido el sabor propio de la cultura nomádica ni el colorido de las fiestas pastoriles. Por el contrario, la fiesta de los panes ácimos obedecía a una costumbre y a unas creencias de los pueblos sedentarios Otro tanto cabe decir de la fiesta de las semanas o de la siega y de la fiesta de las chozas o de la recolección. El pueblo hebreo, al entrar en contacto con la cultura cananea, asimiló en parte sus formas de vida y sus mismos ritos, sin perder por ello su propia identidad ni sus raíces nomádicas El calendario festivo del Deuteronomio es una buena confirmación de este dato.

☆

En el calendario del Deuteronomio, **la pascua** se entrelaza y se funde con **los ácimos** (Dt 16, 1-8) La inserción de la pascua en este calendario (se omite en el v. 16 y en los respectivos calendarios del Exodo) se debe a un proceso de asimilación y adaptación, que se ha visto facilitado entre otras circunstancias por el hecho de que los ácimos tenían lugar en el mes de Abib (cf Ex 23, 15; 34, 18) o mes de las espigas (= marzo-abril), que según la antigua tradición coincidía con el éxodo de Egipto y el rito pascual a ella ligado. La importancia del rito pascual en la celebración de los ácimos, y la consiguiente subordinación de los acimos a la pascua, muestra la importancia creciente de la fiesta de la pascua en el pueblo de Israel. Del primitivo rito familiar (cf Ex 12) se llegó a la fiesta nacional, en el santuario central En el contexto de la reforma de Josías o reforma deuteronómica, se dice que el rey dio orden a todo el pueblo de celebrar la pascua en honor del Señor, como está escrito en el «Libro de la Alianza» El texto de 2 Re 23, 22s, que relata este acontecimiento, añade que jamás se había celebrado una pascua tan solemne como aquélla desde los días de los jueces ni durante todo el período de la monarquía

Para comprender la importancia y el alcance de la pascua, tal como se halla testimoniada en el Libro de la Alianza o Deuteronomio primitivo, nada mejor que analizar el c. 16. Los v 1-8 muestran algunas incoherencias, indicio claro de que el texto no es homogéneo Entre los v. 3 y 8, por ejemplo, se advierte cierta tensión, que los exegetas resuelven atribuyendo el v. 8 a una mano redaccional tardía La estructura de los v. 1-7 viene en apoyo y confirmación de esta opinión. Dt 16, 1-7 aparece, según Halbe, estructurado concéntricamente. He aquí el texto y su disposición

A. v. 1:	Observa el mes de Abib y celebra la *PASCUA* del Señor, tu Dios, pues en el mes de Abib, de noche, el Señor, tu Dios, *te sacó de Egipto.*
B. v. 2:	*Inmolarás la PASCUA* al Señor, tu Dios, ganado mayor y menor, *en el lugar que el Señor haya elegido para hacer morar allí su nombre.*
C. v. 3aα:	*No* comerás con ella pan fermentado.
D. v. 3aβ*:	Durante *siete días* comerás *pan sin levadura.*
E. v. 3aβ*b·	–pan de la aflicción, pues fue a toda prisa como *saliste del país de Egipto*–. Así recordarás todos los días de tu vida el día que *saliste del país de Egipto*
D' v 4a·	*No* se verá *levadura* esos *siete días* entre vosotros, en todo vuestro territorio.
C'. v 4b	Y de la carne que hayas inmolado la tarde del primer día, *no* quedará nada para el día siguiente.
B' v. 5.6aα:	No podrás *inmolar la PASCUA* en ninguna de las ciudades que te haya dado el Señor, tu Dios, sino *en el lugar que el Señor, tu Dios, haya elegido para hacer morar allí su nombre.*

A' v.6aβb 7: Inmolarás la *PASCUA* al atardecer, al ponerse el sol, hora en que *saliste de Egipto* La coceras y la comeras, en el lugar que haya elegido el Señor, y a la mañana siguiente podrás regresar a tus ciudades

A juzgar por la disposición de los componentes de la unidad, el punto central lo constituye la doble referencia a la salida de Egipto, juntamente con la historización de los acimos (E) La salida de Egipto encuentra un eco importante también en los marcos externos, que introducen y cierran, además, el motivo de la pascua (AA') De ésta se trata también en BB', precisando las circunstancias locales (en AA' se señalan las circunstancias temporales) El rito de la pascua se especifica en CC', punto de enlace entre la pascua y los ácimos. A estos ultimos, y solo a ellos, se refieren DD' En resumen, pascua y ácimos se fusionan en una sola celebración, que tiene como punto focal la referencia a los acontecimientos históricos de la salida de Egipto Los antiguos ritos de la pascua y de los ácimos, sin perder totalmente su significado primigenio, adquieren una nueva dimensión a la luz de la historia de Israel

Los ácimos responden a una antigua concepción según la cual la vida del hombre sigue el ritmo de la naturaleza Lo mismo que la naturaleza retoña y revive cada año (sentido cíclico de la historia), el hombre tiene que iniciar cada año una nueva etapa en su vida, sin tomar nada del pasado. Por eso no se debe mezclar la cosecha nueva con la levadura de la vieja. La pascua, que originariamente era una fiesta familiar de pastores, ha sufrido numerosas transformaciones. El Deuteronomio refleja un estadio en el que la pascua ha adquirido el rango de fiesta nacional, de todo el pueblo de Israel, en el santuario central. Aunque con variantes significativas respecto de las primitivas celebraciones, la pascua deuteronómica conserva como elemento central el rito del banquete, en el que los acimos constituyen un ingrediente importante. El banquete, en este marco de una fiesta solemne, sirve para reforzar los lazos de fraternidad y amistad de todos los participantes, en este caso de todo el pueblo. El recuerdo de la liberación de Egipto, su actualización, contribuye decisivamente a mantener la unión del pueblo de Israel como comunidad de redimidos En esta perspectiva, la pascua se convierte en el sacramento de la liberación de Israel

☆

La fiesta de las semanas (Dt 16, 9-12; cf Ex 34, 22) ha sido denominada también fiesta de la siega (Ex 23, 16) El nombre de «semanas», al carecer de conexión directa con las faenas de la recolección en el campo, exigía de suyo una explicacion Es lo que hace el v 9: «Cuenta siete semanas, desde el momento que metas la hoz en la mies» Queda sin determinar aquí la fecha exacta, que depende del ritmo de la cosecha En Lv 23, 15s, en cambio, se fija la fecha con toda exactitud: «a los cincuenta días» (de aquí el nombre de «cincuentena», «pentecostés» en griego, dado a esta fiesta) a partir del sábado después del ofrecimiento de la primera gavilla.

En esta fiesta, «en honor del Señor», se invita a aportar «ofrendas voluntarias, conforme a la bendición del Señor» (16, 10) También quedan sin determinar estas ofrendas Los aspectos materiales y concretos pasan a segundo plano, cediendo su puesto al espíritu Los antiguos calendarios conectan esta fiesta con «los primeros frutos» (cf Ex 23, 16, 34, 22) En Nm 28, 26 se unen los dos nombres, «fiesta de las primicias y de las semanas», mostrando claramente que se trata de una misma fiesta

El Deuteronomio subraya el carácter festivo y social de esta fiesta: todos, incluidas las clases sociales más pobres, han de participar de la fiesta y alegrarse en ella. Se refleja aquí, una vez mas, la sensibilidad humanitaria propia del Código deuteronomico. La referencia a la esclavitud de Egipto (v 12) no tiene la función de fundamentar la fiesta, como ocurría en el caso de la pascua, sino más bien de explicar por que se ha de invitar a la fiesta a las clases sociales más necesitadas.

☆

La fiesta de los tabernáculos o de las chozas (Dt 16, 13-15) era la más popular y, en cierto sentido, la más importante de todas las fiestas del antiguo Israel, hasta tal punto que en algunos pasajes del AT se alude a ella como «*la* fiesta», sin necesidad de más precisiones (cf 1 Re 8, 65, 12, 32; Ez 45, 23.25 ..).

Se celebraba en otoño, con ocasión de la cosecha de la era y del lagar (v 13). Este dato concuerda con el nombre que recibe en Ex 23, 16 y 34, 22 fiesta de la recolección o de la cosecha. Ni en los calendarios del Exodo ni en el del Deuteronomio se fija la fecha de su celebración; tan sólo se señala el período del año. La evolución de la cosecha, según las condiciones climatológicas de cada año, se encargará de precisar el momento de la celebración. En este simple rasgo se puede apreciar la conexión entre el culto y la vida. La maduración de las cosechas regía la celebración.

El nombre de «chozas», con que se denomina esta fiesta, ha sido objeto de explicaciones diversas. Isaías ofrece en su libro una pista interesante Refiriéndose a la hija de Sión, el profeta la compara con «choza de viñedo» (1, 8). En esta imagen se conserva el eco, perceptible en Dt 16, 13-15, de una antigua costumbre: la de construir cabañas en los viñedos, durante el período de la vendimia De aquí podría arrancar el nombre que se da a la fiesta Este nombre sería ritualizado e historicizado posteriormente (cf. Lv 23, 40ss).

Reiteradamente se invita a los participantes en la fiesta (en este particular se advierte la misma sensibilidad humana y social que en la fiesta de las semanas) a alegrarse y regocijarse. Si bien es verdad que la alegría no ha de faltar en ninguna fiesta, no es menos cierto que esta resalta, con más fuerza que en todos los otros casos, en la fiesta de las chozas. Constituye, ciertamente, una de las notas dominantes de la celebración. Desde sus mismos orígenes, a juzgar por los textos bíblicos más antiguos relacionados con la fiesta de las chozas, la alegría da el tono de la fiesta Entre los pasajes bíblicos que se pueden traer aquí a colación, hay que destacar el de Jue 21, 19ss. Se pinta en este pasaje una estampa típica de la vendimia en Siló Las muchachas del pueblo aparecen danzando entre los viñedos, durante la cosecha de la uva, en una fiesta rebosante de alegría (v 21). La misma alegría se respira en Os 9, 1-5, alusivo a la fiesta de las chozas.

☆

A modo de conclusión, el calendario festivo del Deuteronomio urge por última vez la participación en las fiestas con estas palabras: «Tres veces al año se presentará todo varón ante el Señor, tu Dios, en el lugar que elija...» (v. 16) Queda claro que el lugar de encuentro era el santuario central Entre los rasgos distintivos de estas fiestas, hay que recordar el hecho de ser fiestas de peregrinación.

Cada uno de los participantes debía llevar sus ofrendas, según la bendición recibida del Señor Nadie podía presentarse en el santuario «con las manos vacías» (v 17). La generosidad no sólo debía ejercitarse con las personas necesitadas. También con el Señor, su Dios. Era ésta la respuesta esperada por el Señor de los corazones agradecidos de sus fieles, que no sólo reconocían al Señor, sino también los dones de su amor

Jueces, reyes, sacerdotes y profetas (16, 18-18, 22)

¿Cómo voy a poder yo solo –se pregunta Moisés ante todo Israel– con vuestras cargas y pleitos? Esta cuestión, suscitada al principio de su discurso de despedida al pueblo (Dt 1, 12), plantea un problema fundamental la organización institucional para el gobierno eficaz de una nación. Si resulta difícil para un solo hombre resolver todos los asuntos que surgen en el seno de una comunidad numerosa apiñada en torno suyo (tal es la imagen que se obtiene de Dt 1, 9ss, cf. Ex 18, 13ss), es de todo punto imposible para una sola persona gobernar a una nacion dispersa en un gran territorio. De aquí la necesidad imperante de delegar parte de la autoridad, de crear unos órganos de gobierno compartido. Lo que en Dt 1, 9ss se limita a la administración de la justi-

cia, es extensible a los otros campos a los que ha de llegar la autoridad del estado.

El poder del estado no se concentra en una sola persona, segun el libro del Deuteronomio, si bien tampoco existe una división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, en el sentido moderno propuesto por Montesquieu, en su famosa obra *L'esprit des lois* (1748), origen de las doctrinas constitucionales liberales Aunque en el Deuteronomio se esboza ya cierta separación de poderes, no se puede sostener que las tres potestades fundamentales anteriormente mencionadas aparezcan como órganos independientes, administrados por personas distintas Hay que reconocer, no obstante, que en el Deuteronomio se vislumbra cierta «democracia», con notas un tanto peculiares

El rey, que, en otros momentos de la historia de Israel, como juez supremo y administrador de los «santuarios reales» *(cf. p 34),* tendía a acaparar todo el poder, aparece ahora –en la ley deuteronomica (17, 14-20)– descargado de numerosas funciones. La funcion de juzgar no sólo se asigna a los jueces y magistrados, sino también a otras personas –como los sacerdotes– que detentan otras formas de autoridad (17, 8-13). A pesar de colocarse en línea con los jueces, reyes y sacerdotes, el profeta carece de poder coercitivo en la sociedad israelita Más que institución, la profecía es un carisma, y los que lo ejercen gozan tan sólo de autoridad moral.

Dt 16, 18-18, 22 juega el papel de bisagra entre la primera y la ultima parte del Código deuteronómico Sus conexiones formales y temáticas con ambas secciones parecen innegables Así, la figura del sacerdote no sólo remite a las leyes relativas al culto (c 12ss), sino también a una serie de casos expuestos en Dt 19ss, en los que el sacerdote desempeña una función importante (cf. 20, 2ss, 21, 1ss, etc) Asimismo, la ley sobre los jueces y magistrados, a los que se asocian algunas prohibiciones cultuales y un proceso por idolatría (cf 16, 18-18, 7), conecta tanto con lo que precede como con lo que sigue (baste comparar 17, 2-7 con 13, 2-5 y 19, 15-21) Por otro lado, las unidades que integran esta pequeña sección central muestran ciertos rasgos característicos que las distinguen del resto del Código deuteronómico, razón por la cual merecen ser tratadas aparte.

El montaje de las piezas que componen Dt 16, 18-18, 22 se ha realizado de acuerdo con el principio de areas temáticas y de asociacion de ideas El Deuteronomio esboza una constitución para Israel, en la que se asigna a las autoridades (jueces, reyes, sacerdotes y profetas) un lugar y una función determinados El procedimiento judicial representa una de las instituciones clave de la vida civil de Israel La ley real sigue a la de los jueces, debido a que durante algún tiempo el rey era el juez supremo en Israel Después de la centralización del culto, los sacerdotes tenian un cometido importante en el santuario central no sólo en los aspectos cultuales, sino también en la administracion de la justicia. Con la ley sobre los profetas culmina la sección Impulsado por el espíritu, el profeta no se deja encadenar ni amordazar por ninguna institucion, está por encima de todas. Su autoridad moral le permite dar ordenes a todo el pueblo de Israel, las autoridades incluidas

Jueces y tribunales (16, 18-17, 13) Entre dos leyes, una sobre los jueces y magistrados locales (16, 18-20) y la otra sobre el tribunal central (17, 8-13), se coloca un proceso por idolatria (17, 2-7), más tres prohibiciones referentes a cultos cananeos (16, 21-17, 1) Si la conexion de las tres primeras unidades entre sí resulta obvia, no lo parece tanto la relación de éstas con las prohibiciones Por eso, algunos estudiosos califican 16, 21-17, 1 de intrusión en el contexto actual No falta, sin embargo, quien piensa que han sido incrustadas en este lugar por asociación de ideas Las *'ašerah* y *massebah* (mayos y pilares) –conjeturan estos últimos–, en cuanto emblemas divinos, pudieron haber jugado un papel en los procedimientos judiciales de los cananeos, como ocurrió con los emblemas divinos en Mesopotamia A este dato cabe añadir la existencia de tribunales en el santuario y el carácter sagrado de la justicia en Israel

En Israel se distinguen tres jurisdicciones principales la de los ancianos, la sacerdotal y la del rey El Código deuteronómico no atribuye funciones judiciales al rey (cf 17, 14-20), sí –en cambio– a los ancianos y a los sacerdotes Los ancianos administraban la justicia «a las puertas de la ciudad», lugar no sólo de paso, sino también de negocios muy concurrido (cf Dt 21, 19; 22, 15; 25, 7) Los sacerdotes actuaban, en calidad de jueces, en el templo

La ley de Dt 16, 18-20 prescribe «nombrar jueces y magistrados en todas las ciudades» Probablemente se trata de un nombramiento oficial, hecho por el rey El trasfondo histórico de esta disposición hay que buscarlo seguramente en la reforma judicial de Josafat, rey de Judá entre el 873-849 a C (cf 2 Cr 19, 5ss) Como consecuencia de esta reforma, los ancianos fueron reemplazados por jueces profesionales Las causas más difíciles se enjuiciaban en una corte central, instituida «en el lugar elegido por el Señor», o sea, en el santuario central (Dt 17, 8-13) Allí oficiaban sacerdotes y magistrados conjuntamente (cf 17, 9 12) En opinion de algunos exégetas, en esta ley deuteronomica se dan cita dos tradiciones judiciales originariamente independientes· la institución judicial sacra, ligada al santuario, en la que intervenían los sacerdotes, y la institucion judicial civil, a las puertas de la ciudad, presidida por los ancianos y jueces La union de ambas instituciones, en el santuario central, remontaria a la época de la centralización del culto.

El cometido principal de los jueces o magistrados, de cualquier tipo que fueran y en cualquier lugar que actuaran, consistía en restablecer la justicia De los administradores de la justicia, se exige imparcialidad, desinterés, sabiduria y amor a la verdad, cualidades basicas para asegurar un juicio justo (cf Dt 16, 18-20). Los jueces no pueden dejarse extraviar por preferencias personales ni por sobornos, pues, como señala expresamente la ley, «el soborno ciega los ojos de los sabios y falsea la causa del inocente» (16, 19) Llamado a esclarecer los hechos y a hacer luz en los asuntos judiciales, el magistrado no puede dejarse cegar por intereses económicos o de cualquier otra indole Su mision consiste en servir a la justicia, no en servirse de ella

☆

El rey de Israel (17, 14-20) Pocos textos del Deuteronomio han suscitado tantas discusiones como este Dt 17, 14-20 se designa comunmente como «ley real», pero tal nombre sólo le conviene en parte A juicio de A Lods, «la 'ley real'.. no es tanto una carta política como una exhortación moral y religiosa» En este pasaje, según algunos autores, se conserva un «espejo real», una especie de modelo oficial (ver, en particular, los v 16s) por el que se ha de guiar el rey.

Una cuestión clave para comprender la «ley real» es la que atañe a su trasfondo. ¿Se trata de una ley puramente ideal y teorica, o más bien de una serie de normas prácticas? Dt 17, 14-20 ¿se basa en una experiencia histórico-política concreta, o es una pieza retórica de tipo moral y religioso? ¿Qué modelo de monarquia presupone la «ley real»· la monarquía carismática, propia del reino del Norte, o la dinástica, característica del reino de Judá? Se han dado respuestas para todos los gustos a estas cuestiones Quizá por la sencilla razon de que 17, 14-20 no es un texto homogéneo, con una sola lectura. La «ley real» conserva las líneas maestras de dos programas o modelos de reyes el primero, compuesto durante la monarquia, se apoya sobre la experiencia concreta y tiende a elevarse por encima de ella para proponer un ideal, el segundo, posterior a la monarquía, proviene de una concepción ideal de la realeza, a la luz de la cual se juzga a ciertos reyes del pasado

Ciñéndonos al primer modelo, correspondiente a la edición primitiva del Deuteronomio (caen fuera de éste los v. 18s, mas otras pequeñas adiciones de la época exílica) hay que señalar ante todo sus multiples conexiones formales y temáticas con Dt 7, 1-6.17-21; 8, 7-18 y con las tradiciones del Norte, particularmente con el profeta Oseas La abundancia de plata y oro (17, 17, cf Os 2, 10; Dt 8, 13), signo de prosperidad económica, corresponde a una situación de riqueza y bienestar, a una epoca económicamente floreciente Si se pone en guardia contra tal abundancia, es porque ésta, al menos desde la perspectiva religiosa del autor, representaba un peligro Las exhortaciones y amonestaciones apremiantes se comprenden mal como pura retórica, sin una base historico-politica concreta Dt 17, 14-20* refleja una experiencia particular, respecto del rey, correspondiente a la monarquía, sin que se limite a un momento historico concreto o valga por eso para todas las etapas de la monarquía. Las restricciones sobre la abundancia material apuntan a otro tipo de riqueza, la espiritual no aumentar el oro ni la plata, para que el corazón del rey no se vuelva altanero, y no acrecentar el número de mujeres, para que su corazón no se aparte del Señor. En el fondo, late la misma idea que en Os 13, 6 y Dt 8, 14s. La potencia militar (Dt 17, 16, cf Os 14, 4),

asimismo, supone un riesgo para la fe yahvista Lo mismo que el oro, la plata y las mujeres pueden alejar el corazon del rey del Señor, así la confianza y la seguridad en las propias fuerzas militares (en sus carros y caballos) pueden llevarle a olvidar al Señor Es el mismo peligro contra el que se desea prevenir a Israel en Dt 8, 17s (cf Am 6, 13) Por consiguiente, la serie de amonestaciones de tipo humano, social, político, etc , en el caso concreto del rey como en la parénesis primitiva de Dt 6-11, apunta a un objetivo religioso superior En definitiva, se elabora y propone un programa de vida, en parte ideal –como todo buen programa–, pero bien fundado sobre la experiencia concreta y real de Israel acerca de la monarquia.

☆

Sacerdotes y levitas (18, 1-8) En el antiguo próximo Oriente, las profesiones, entre las que destaca la sacerdotal, eran hereditarias Esto mismo ocurrió en Israel, donde las funciones sacerdotales fueron asumidas principalmente por la tribu de Levi En consecuencia, no se accedía al sacerdocio mediante un rito religioso, al estilo de nuestra ordenación sacerdotal, sino por transmisión hereditaria de padres a hijos. Por el mismo hecho de entrar en funciones sacerdotales, la persona quedaba consagrada, es decir, «se ponía aparte» para el servicio del Señor (cf. 18, 1-2 5, 10, 8)

Los sacerdotes levitas oficiaban por regla general en los santuarios Ahora bien, la centralización del culto en un solo lugar trajo consigo una verdadera revolución en este sentido La ley sacerdotal del Deuteronomio se muestra particularmente sensible con los problemas creados a los levitas como consecuencia de la centralización, ya que la supresión de santuarios locales privaba a numerosos levitas de sus ingresos económicos Esto explica el hecho de que el tema de los derechos sacerdotales pase al centro de la ley deuteronomica los sacerdotes levitas, que no han percibido una parte en la distribución de la tierra, vivirán de las viandas que se ofrecen al Señor en el templo, pues para su servicio han sido elegidos (18, 3-5).

Como es de suponer que, después de la centralización del culto en un solo lugar, muchos levitas seguirán dispersos por los distintos puntos del país, la ley prevé que cualquier levita que vaya al santuario central podrá ejercer allí sus funciones sacerdotales como el resto de sus hermanos y disfrutar de los derechos anejos al servicio cultual (18, 6-8) A aquellos levitas que por éstas u otras circunstancias se hayan quedado sin medios de subsistencia, el Deuteronomio los encomienda a la caridad del pueblo de Dios (cf. Dt 12, 18s; 14, 27-29, 16, 11.14, 26, 11.13).

☆

Los profetas (18, 9-22) Texto clave para la comprensión de la profecía, Dt 18, 9-22 ha interesado vivamente a las religiones judía y cristiana Las tradiciones judías han gravitado en torno a dos polos, subrayando, ora el carácter singular de Moisés (cf Dt 34, 10s), ora la conexión que se establece entre Moisés y los profetas que le siguen Algunos *han visto en este pasaje del Deuteronomio el anuncio de un* profeta excepcional, llegando incluso a identificarlo con el Mesías En este mismo sentido se ha pronunciado la primitiva tradición cristiana, que, en Dt 18, 15ss, vio expresamente anunciado a Jesús de Nazaret (cf. Hch 3, 22; 7, 37)

En Dt 18, 9-22 contamos con un texto primitivo, una ley sobre los distintos tipos de adivinación practicados por los pueblos cananeos (v 10-12a), que pronto fue enmarcada y ampliada por un redactor, cuyas huellas han quedado impresas en el Deuteronomio primitivo Este redactor opone la figura del *nabî'* o profeta a la de cualquier otro tipo de adivino e indica un criterio para distinguir al verdadero de los falsos profetas (v 9 14-15a 21-22) Queda claro, por contraste, que la revelación divina no se obtiene mediante unas técnicas, sino que es pura gracia de Dios El fenómeno profético no es exclusivo de Israel, pero el autor sagrado trata de marcar las distancias entre la profecia israelita y los movimientos proféticos cananeos, entre la verdadera y la falsa profecía

Los conflictos entre verdaderos y falsos profetas y la

PROFETISMO Y SACERDOCIO

El estudio de las instituciones parece interesar mas, paradojicamente, en el momento en que estas sufren crisis El profetismo y el sacerdocio son dos instituciones basicas, la espina dorsal de la historia y de la religion de Israel El cristianismo las transformo y las integro, les dio nuevos impulsos de vida y vivio en ellas, hasta este momento en que celebra su tercer milenio de existencia En este presente conflictivo, signado de interrogantes, las instituciones buscan la renovación y la actualizacion que todo organismo necesita para mantenerse en vida Se habla y se pregunta por «lo sacerdotal» y por «lo profetico», como queriendo saltar sobre las formas y estructuras caducas para ir a las esencias En tal coyuntura, no es anacronico, sino que parece lo indicado, volver la atencion a la historia y preguntarse, a su luz, por lo que fueron desde su misma infancia y por lo que quisieron ser En el milenio largo en que la Biblia habla de ellas y ellas hablan en la Biblia conocieron sus crisis y cobraron de nuevo energias para desempeñar su cometido en la historia religiosa

A Gonzalez *Profetismo y sacerdocio Profetas sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* Madrid 1969 5

busqueda de criterios para su justo discernimiento no es, ciertamente, un problema tardio en Israel Remonta a los comienzos de la profecia israelita y se prosigue a lo largo de toda la monarquia, agudizandose en algunos momentos de la historia de Israel Nuestro texto muestra contactos significativos con las tradiciones del Norte Ahora bien, el problema de los falsos profetas alcanzo uno de sus momentos mas relevantes precisamente en el reino del Norte, durante el reinado de Ajab, como atestiguan las luchas de Elias con los profetas de Baal Esta historia y estas tradiciones se pueden vislumbrar en el trasfondo del texto primitivo de Dt 18, 9-22

La figura del profeta se fundamenta recurriendo a los *acontecimientos del Horeb, la montaña santa del Sinai* Los v 16-18 aparecen estrechamente relacionados con Dt 5 y 9, 7-10, 11, es decir con las secciones tardias del Horeb Teniendo en cuenta el esfuerzo de Dt 18, 16ss por legitimar el oficio profetico, cabe preguntarse si el autor de estos versiculos no tuvo ante sus ojos una institucion precisa, existente en su tiempo Algunos estudiosos conjeturan la existencia *de un oficio cultual de «mediador de la alianza»*, a la par que sostienen que en Dt 18, 15ss se contiene el relato de la institucion de este oficio Sea lo que fuere de esta hipotesis –una de tantas cuestiones discutidas, y por fuerza abiertas, en la exegesis biblica–, parece innegable la funcion mediadora de Moises Mediador por la palabra, que le viene de Dios, y que el ha de transmitir fielmente a los hombres Se *perfila asi el diseño ideal de Moises como profeta y del* profeta como Moises

Homicidio, adulterio, robo y falso testimonio (19-25, 16)

Los derechos de Dios sobre los hombres no se ciñen exclusivamente al culto, abarcan toda la vida Los profetas Oseas y Jeremias, en el reino del Norte el primero y en Juda el segundo, levantan su voz para denunciar los pecados del pueblo, el divorcio existente entre las practicas religiosas y las exigencias eticas, la injusticia que vicia el culto En el

contexto de una acción judicial, Oseas echa en cara a Israel los siguientes delitos: *«mentira, asesinato, robo y adulterio»* (4, 2). En su famoso discurso del templo, Jeremías se expresa en términos similares: ¿de qué os sirve acudir al templo –grita a sus paisanos– si luego «vais a *robar, matar, cometer adulterio y jurar en falso*?» (7, 9) Varían las expresiones «jurar en falso» y «mentir», si bien la realidad que se oculta tras ellas es la misma, pues la «mentira» en el contexto judicial equivale a «falso testimonio» o «perjurio» (término este ultimo usado por varios traductores para vertir el texto de Os 4, 2).

Las enumeraciones de Oseas y Jeremías evocan indudablemente los mandamientos del decálogo: *«no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio»* (Dt 5, 17-20; Ex 20, 13-16). Aunque expresado negativamente y con variantes en la secuencia, se trata sin duda alguna de la misma lista En tiempo de Oseas y de Jeremías, el decalogo aún no estaba fijado, lo que explicaría –en parte, al menos– las variantes señaladas. Pero, cualquiera que sea la explicación de las diferencias existentes entre los textos citados, las coincidencias entre los dos profetas y las dos versiones del decálogo son innegables

Ahora bien, en Dt 19-25 se desarrollan fundamentalmente los cuatro puntos enunciados en los términos anteriores. Se puede decir que todas las leyes de los c. 19-25, 16 –ya se expresen afirmativa o negativamente, en forma casuística o apodíctica– tratan de proteger a la sociedad israelita de las transgresiones contra la vida, el matrimonio, la propiedad ajena o la veracidad en los juicios. Lo que ya no está tan claro es el orden con que se procede en la exposición y el modo de engarzarse las piezas En líneas generales, no obstante, se puede afirmar que Dt 19-25, 16 sigue la misma secuencia del Decálogo, pero en algunos particulares hay que reconocer que se acerca más a la de Oseas. Así, el tema de la mentira o perjurio, que está en cabeza de la lista de Oseas, aparece al principio de la sección correspondiente del Deuteronomio, concretamente en 19, 15ss Cierto es que en Dt 24, 8-9 se hace alusión velada y sutil al falso testimonio (María fue castigada con lepra por hablar indebidamente contra Moisés y su esposa: cf. Nm 12) y que en 24, 17 se habla de defraudar el derecho del forastero (cf. 16, 9), pero si se ha de establecer un parangón entre Dt 5, 20 y un pasaje del Código deuteronómico, lo lógico es hacerlo con Dt 19, 15ss. Además, Dt 23, 16-25, 16 en su conjunto tratan más bien de la propiedad ajena, que es el motivo correspondiente no tanto a Dt 5, 20 cuanto a 5, 19.21.

☆

Desde ángulos diversos, en los c. 19-21 se aborda el problema del **homicidio** y –con él entroncado– el del **falso testimonio.** En 19, 1-13 y 21, 1-9 se contemplan dos tipos diferentes de homicidio: el involuntario o voluntario, en el que se conoce al asesino, y aquel en que se le desconoce. La muerte del hombre en caso de guerra recibe un capítulo aparte (Dt 20; cf 21, 10-14, relacionado con la guerra, aunque sin conexión explícita con el homicidio). En 21, 18-21.22-23 se especifican algunas circunstancias y procedimientos legales para que se pueda quitar la vida a una persona La ley de los testigos, que en algunos de sus puntos originariamente atañía tan sólo a las causas capitales, en 19, 15-21 se extiende a todas las causas.

Con el fin de evitar que se derrame sangre inocente en Israel, se prescribe la creación de ciudades de refugio para los casos de homicidio involuntario (19, 1-13, cf. 4, 41-43) Se trasluce aquí el valor sagrado de la vida. No se defiende la vida en sí misma, pues en determinadas circunstancias, como ya queda dicho, se permite quitarla, sino en cuanto don de Dios. En el fondo de la cuestión, además del valor sagrado de la vida, late el valor sagrado de la tierra. La sangre inocente derramada en tierra mancha al país (esta idea posiblemente atrajo a este lugar a 19, 14: el desplazamiento de los linderos atenta contra el valor sagrado de la tierra, cuya distribución entre las tribus remonta al mismo Dios) Por eso, en caso de asesinato a manos de un desconocido, hay que realizar unos ritos sagrados destinados a mantener la pureza de la tierra y de la comunidad más cercana al delito El lavamiento de manos denota el descargo de la culpa de la comunidad sobre la becerra desnucada. Es una forma de indicar la expiación de la falta.

La fórmula que cierra la ley sobre el homicidio voluntario (cf. 19, 13), con la que está parcialmente emparentada la fórmula conclusiva sobre el homicida desconocido (cf 21, 9), remata otra serie de leyes del Código deuteronómico (cf. 13, 6; 17, 7, 21, 21, 22, 21 22 24, 24, 7) El alcance de estas fórmulas es en todos los casos similar extirpar ciertos actos malignos, que amenazan la convivencia y la misma existencia de la comunidad

De la lectura de Dt 20 se obtiene la imagen de un ejército en pie de guerra. Se pasa revista a las tropas, se toma nota de la situación de los soldados y se indica la conducta a seguir en cada caso la actitud de los guerreros (v 1-9), el trato de los enemigos (v 10-18) y de los árboles (v. 19-20) La presencia del sacerdote, arengando a las tropas, muestra el carácter sagrado de la guerra. El Señor marcha al frente de Israel y combate en su favor para darle la victoria Al israelita se le exige una actitud de total confianza en el Señor. El rigor con «los habitantes del país» (v 16-18) contrasta con el sentido humanitario de algunos casos (v 5-9) y con el respeto a los árboles (v 19s). En Dt 21, 10-14 se expone el trato que ha de dar a una cautiva de guerra el israelita que desee desposarla

La ley de Dt 19, 15-21 intenta prevenir el **falso testimonio.** En los v. 18-19 despunta ya la idea básica de la ley del talión, que se explicita a renglón seguido (v 21) Se trata, en definitiva, de establecer un castigo equivalente y de salvaguardar la justicia El proceso penal en Israel sólo está asegurado si coincide el testimonio de dos o más testigos. El falso testimonio puede revestir gravedad extrema, según los casos, pues es un arma capaz de privar a uno de su honor, vida y propiedad En este sentido, la ley sobre los testigos se halla perfectamente colocada en cabeza de la tercera y última sección del Código deuteronómico, pues, además de conectar con el tema de los jueces y magistrados de la seccion precedente (ver especialmente 16, 18-20), pasa a ser normativa para lo que sigue, ya que no sólo afecta a la vida, sino también al matrimonio y a la propiedad ajena (cf 22, 13ss, 24, 16ss)

En Dt 22, 1-12 falta homogeneidad tanto formal como temática Los v 1-4 consideran el caso de animales extraviados y de objetos perdidos, reclamando de los ciudadanos un comportamiento respetuoso con la propiedad de su prójimo. Los v 5 9-11 prohíben todo tipo de mezcla, con la finalidad, tal vez, de preservar las distinciones del orden creado En los v. 6-7 y 8 resalta el respeto a la vida Estos tres versículos remiten al tema de la vida, tratado en los c. 19-21, en cambio, el v. 5 y sus afines conectan más bien con el del «sexo», del que se ocupara la seccion siguiente En consecuencia, 22, 1-12 parece haber sido concebido como punto de enlace para anudar las leyes sobre el homicidio con las referentes al adulterio

☆

Las leyes de Dt 22, 13-23, 15 se desenvuelven en el campo de las **relaciones sexuales** y de la *familia* En la primera parte (22, 13-23, 1), el legislador ha reunido cinco casos diferentes, con un común denominador el de las relaciones sexuales reprobables El primero trata de la virginidad física de la casada, a quien el marido acusa de haber tenido relaciones sexuales previas al matrimonio Si la acusación resulta falsa, el castigo recaerá sobre el marido, pero, en el supuesto de que fuere cierta, se castigara a la mujer (v 13-21) Se aduce, en segundo lugar, el adulterio (v. 22), para exponer luego dos tipos de violación: el de una joven prometida (v. 23-27) y el de una soltera sin compromiso formal (v. 28-29) Se termina, en fin, con un caso de incesto (23, 1).

El adulterio –expresamente condenado en el Decálogo (Dt 5, 18, Ex 20, 14) entre los delitos que lesionan seriamente los derechos del prójimo– consistia en tener relaciones sexuales con una mujer casada o prometida La prohibición del adulterio persigue como objetivo primario proteger la propiedad del marido (la mujer se consideraba como un bien que pertenecia al marido) y asegurar al marido la paternidad de sus hijos Según la ley deuteronómica, el adulterio se castigaba con pena de muerte para ambos cómplices Es probable que no siempre se haya aplicado esta pena en Israel, pues a juzgar por Os 2, 2 y Jr 3, 8 parece mas bien que a la mujer adultera se la castigaba sencillamente con el divorcio (sobre este particular, cf Dt 24, 1-4) Según esto, las raíces del cambio operado en la legislación israelita ha-

bría que buscarlas probablemente en la reforma deuteronomica.

La segunda parte de esta sección (23, 2-15) se ocupa de la asamblea y del campamento militar Constituyen la «asamblea del Señor» únicamente los miembros del «pueblo de Dios» reunidos para el culto En el campamento militar se encuentra la asamblea sacra, congregada para la guerra santa Las dos instituciones, en formas diversas, exigen la pureza de sus miembros Aunque de distinto tenor, se podría aproximar a las leyes de este apartado la de 24, 5 sobre el recién casado, al que se le dispensa del servicio militar y de otros trabajos públicos (cf. 20, 7).

☆

Salvo algunos pasajes, cuyo entronque con las secciones anteriormente estudiadas ya se ha señalado (cf. 24, 1-4 5 8-9) o cuya función de puente entre diferentes secciones impide ver con claridad su engranaje concreto con una determinada sección (vgr 23, 18-19), la mayoria de las leyes de 23, 16-25, 16 se deja encuadrar dentro del amplio marco de la proteccion o respeto de la **propiedad ajena.** Estas leyes, que van desde los esclavos fugitivos (23, 16-17) hasta las pesas y medidas cabales y justas (25, 13-16), pasando por una serie de pequeñas unidades sobre los prestamos (23, 20-21, 24, 10-13), el trato a los jornaleros y a otras personas necesitadas (24, 14ss), el secuestro (24, 7), etc., jalonan los tres ultimos capítulos del Código deuteronómico. Tras la legislación que protege los bienes ajenos, late la idea de que éstos vienen de Dios, razón por la cual deben ser respetados

En el Decálogo, a las cuestiones sobre la propiedad ajena se dedican dos mandamientos «No robarás» (Dt 5, 19, Ex 20, 15) y «No desearás la mujer de tu prójimo, ni codiciarás su casa » (Dt 5, 21; cf Ex 20, 17). Ambos, estrechamente relacionados entre sí, encuentran sus correspondencias más o menos estrictas en los c. 23-25* del Deuteronomio El verbo hebreo, que se traduce generalmente por «desear» u otro termino equivalente en nuestras lenguas, no significa tan sólo un acto interno de la voluntad, sino que abarca todos los pasos sucesivos que conducen a apropiarse de los bienes de otro En esta perspectiva, «no desear la casa del projimo» equivale a «no emprender ninguna acción destinada a apropiarse de su casa», es decir, del inmueble y de todo lo que lleva consigo la comunidad doméstica (cf Dt 5, 21). En última instancia, equivale a no robar Entonces, ¿por qué dos mandamientos distintos, el séptimo y el décimo, si ambos versan sobre un mismo objeto? Para responder a esta cuestión, hay que recurrir a la historia de estos mandamientos y a la del Decálogo en general Las huellas conservadas en el Código de la Alianza y en el Código deuteronomico prestan tambien una ayuda a este respecto.

Originariamente, la prohibición de robar es probable que tuviera un alcance mucho más concreto del que hoy se le da. Si el mandamiento de «no robar» se hubiera referido simplemente a cualquier robo, no se entiende bien por qué fue colocado en la misma lista y al mismo nivel que «no matar» y «no cometer adulterio», de cuya importancia y gravedad ya hemos dejado constancia en los apartados precedentes En el Código de la Alianza (Ex 21, 12 15.17) y en el Código deuteronómico (Dt 24, 7) se castiga con la muerte al que secuestra a una persona para explotarla o venderla Este tipo de robo, contemplado en la ley israelita, sí se considera tan grave como el homicidio o el adulterio La ley de Dt 24, 7 se refiere tan sólo al secuestro de un ciudadano israelita de pleno derecho. Por el contrario, el hecho de no devolver a su dueño a un esclavo escapado, no se equiparaba al secuestro o robo; es más, la ley amparaba al que le daba cobijo (cf. Dt 23, 16-17) Es probable que, en su sentido primitivo, el séptimo mandamiento del decalogo se refiriera exclusivamente al secuestro/robo de un israelita de pleno derecho En este caso, se añadió el décimo mandamiento para proteger a todas las otras personas y bienes «No desearas la mujer de tu projimo No codiciarás su casa, ni sus tierras, ni su esclavo ni su esclava, ni su buey ni su asno, ni nada de lo que pertenezca a tu prójimo» (Dt 5, 21).

En el capítulo del robo o apropiacion indebida de la propiedad ajena entran, aunque sean de signo diferente a los comentados, los casos expuestos en 23, 20-26 y en 25, 13-16 En el antiguo Israel se prohibían las especulaciones comerciales y los préstamos a interés entre los miembros

del pueblo de Dios Se prohibían asimismo las pesas y medidas falsas para las operaciones comerciales. Dado que el sistema monetario no se fijó hasta el período persa en el s. VI a. C., la venta de mercancías se prestaba a engaños Las mercancías se pesaban en la balanza, pero se pesaba también la plata o dinero para pagarlas, de donde surgía la tentación de tener dos juegos de pesas diferentes para cada una de las dos operaciones.

Este fraude es calificado de «abominable» por la ley deuteronómica. La fórmula «porque es una abominación para el Señor, tu Dios», que acompaña y fundamenta no sólo a ésta, sino también a otras leyes del Codigo deuteronómico (cf. 17, 1, 18, 12, 22, 5; 23, 19, 25, 16), encierra una rica concepción teológica: al evitar lo «abominable» ante el Señor, Israel demuestra ser el pueblo elegido –separado y distinto de las otras naciones, especialmente de las cananeas, que se comportaban así–, el pueblo fiel a su Dios.



Moisés recibe las tablas de la ley (incunable del siglo XV)

Unas ceremonias, unos compromisos y unos augurios (c. 26-28*)

Tras la amplia coleccion de leyes religioso-cultuales y humanitario-sociales (c 12-25), viene –a modo de apéndice– una doble ceremonia con carácter cúltico-religioso, por un lado, y humanitario-social, por otro (26, 1-15). A continuación, se propone la fórmula central de la alianza (26, 17-19), que da paso a otras ceremonias (cf. c 27), para terminar con una vasta colección de bendiciones-maldiciones (28, 1-68) El núcleo primitivo de estos capitulos constituye la conclusion o el epilogo al «Libro de la Ley» o primitivo Deuteronomio Dt 26, 16, con su referencia general a las leyes y preceptos, podría ser una buena conclusión del Código legal (cf 12, 1/26, 16). Pero, del mismo modo que el Código de Hammurabi termina con una serie de bendiciones-maldiciones, es probable que el Deuteronomio primitivo se concluyera con una lista de bendiciones-maldiciones como la del c 28. Consiguientemente, 26, 16 tendria la función tanto de cerrar la sección precedente como de abrir a la última sección, dada su conexion formal y tematica con la fórmula de la alianza (26, 17-19) y con las bendiciones-maldiciones (28, 1ss). La fórmula central de la alianza (26, 17-19) concuerda perfectamente con 27, 9-10. Ambas constituyen un puente o bisagra entre 26, 1-16 y 28, 1-68 Con la incorporación de 26, 17-19 + 27, 9-10, el «Libro de la Ley» adquiría un nuevo matiz, en virtud del cual se le puede calificar asimismo de «Libro de la Alianza» Sería la segunda edición del Deuteronomio, como ya quedó dicho *(cf p 16)*, la que más se asemejó a los tratados orientales de alianza.

La conexion del nucleo original de los c. 26-28 con la introducción primitiva (c. 6-11) y con el Código legal (c 12-25) resulta bastante clara En lineas generales, cabe decir que la tierra –uno de los puntos fundamentales de la introducción– es la plataforma para el cumplimiento de la ley, ésta, a su vez, se propone como norma de vida en la tierra de la promesa. En cuanto tarea a cumplir, la ley salvaguarda la vida en la tierra Traspasar la ley compromete no sólo el estado de bienestar y de libertad en la tierra prometida, sino incluso la posesión misma de la tierra donada por Dios De ahí la estrecha relación entre la ley, la tierra y las bendiciones-maldiciones Las correspondencias formales y temáticas de los c 26-28* con los c 6-11* + 12-25* son, pues, innegables En consecuencia, se puede sostener que en estos pasajes se contiene la conclusión original del Deuteronomio primitivo

Israel proclama y vive su fe (26, 1-15)

La fe de Israel se fundamenta en las intervenciones de Dios en la historia El culto es la expresión de esta fe y conmemora la historia de la salvación. En Dt 26 se conserva una de las páginas más lucidas de esta fe y de este culto del antiguo pueblo de Dios Los v 1-15 guardan el recuerdo de dos ceremonias liturgicas, relacionadas con las primicias de los frutos de la tierra (v 1-11) y con el diezmo de las cosechas (v 12-15) En cada una de ellas destaca una confesión del israelita al Señor Mientras que la primera pone el énfasis en lo que el Señor hizo en favor de Israel, la segunda subraya lo que ha hecho o debe hacer el israelita Ademas de la relación directa con Dios, ambas ceremonias ponen al israelita en contacto con el projimo. El culto muestra su profundo arraigo en la vida Las practicas religioso-cultuales van asociadas con las prácticas humanitario-sociales La ofrenda de las primicias del suelo manifiesta el agradecimiento al Señor por el don de la tierra. El reparto de los

diezmos entre los necesitados da a entender que los bienes de la tierra, gratuitamente recibidos del Señor, tienen que alcanzar para todos. Al presentar las primicias ante el altar y distribuir los diezmos entre los menesterosos, Israel proclama y vive su fe

La fórmula «Yahvé saco a Israel de Egipto» contiene el artículo primero y fundamental de la fe de Israel Su alcance e importancia se percibe en las huellas que dejo impresas en la conciencia de Israel, de las que dan testimonio numerosos pasajes del Antiguo Testamento. Pero la salida de Egipto, por central que sea en las tradiciones veterotestamentarias, no deja de ser tan sólo el primer paso de una historia salvífica más amplia Si Yahvé sacó a Israel de Egipto, fue para conducirlo a un país bueno y espacioso, a una tierra que mana leche y miel La donacion de la tierra, que había sido prometida a los padres, se convierte para Israel, en un momento dado de su historia, en un acto salvifico tan importante como la salida misma de Egipto. Uno y otro, la salida de Egipto y la entrada en Canaán, constituyen los polos en torno a los cuales gira el breve sumario de la historia salvífica de Dt 26, 5b-9 (otros sumarios similares pueden verse en Dt 6, 20-25; Jos 24, 2-13, Sal 136, Jr 32, 16-25), expresion clásica de la fe de Israel. La confesión de Dt 26, 5b-9 actualmente se halla imbricada en medio de una plegaria de acción de gracias perteneciente al ritual de la fiesta de las primicias (26, 5* 10) He aquí el texto

5. *Un arameo errante era mi padre.*
Bajó a Egipto y vivio allí como emigrante con un puñado de hombres
Allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso.
6 Los egipcios nos maltrataron,
nos oprimieron
y nos impusieron dura servidumbre
7. Clamamos al Señor, Dios de nuestros padres,
y el Señor escuchó nuestra voz
y vio nuestra miseria, nuestras fatigas y nuestra opresión
8. El Señor nos sacó de Egipto
con mano fuerte y brazo extendido,
en medio de gran terror, de signos y prodigios,
9. y nos trajo a este lugar
y nos dio esta tierra,
una tierra que mana leche y miel.
10. *Y ahora, he aquí que traigo*
las primicias de los frutos de la tierra,
que tú me has dado, Señor.

Los pueblos cananeos creían que los dioses eran los verdaderos propietarios de la tierra Para que los hombres pudieran disfrutarla y obtener de ella sus frutos, tenian que ofrecer sacrificios y llevar ofrendas a los dioses Con ocasión de la cosecha, celebraban una fiesta en honor de Baal, dueño y señor de la naturaleza, de quien dependían la lluvia y la fecundidad del suelo Los autores de Dt 26, 5-10 conocían seguramente estas fiestas o ritos cananeos, que asimilaron progresivamente, adaptándolos a su propia idiosincrasia y religión. Israel tenía clara conciencia de que no era autóctono del país que habitaba Era consciente, asimismo, de que llego a la posesión de la tierra tras una serie de acontecimientos históricos, en los que descubrió la mano poderosa del Señor El recuerdo y la proclamación de la historia de Israel, con particular insistencia en los acontecimientos de los orígenes del pueblo, da un toque y una orientación peculiar a aquellos ritos agrícolas adoptados de los cananeos.

La ofrenda de los primeros frutos recibe de este modo un fundamento histórico, como ocurrió con otros ritos y fiestas en Israel *(cf p. 35)* Dt 26, 5-10 llama la atención por sus tonos vivos y contrastantes La situación del campesino rico, que ofrece las primicias del suelo, contrasta con la del arameo pobre De aquel arameo errante, sin tierra y sin patria, ha surgido el pueblo que ahora se asienta en la tierra donada por el Señor. Los v 5* y 10*, construidos en primera persona del singular, chocan con los versículos restantes, en primera persona del plural. Aquéllos representan probablemente un texto más primitivo, en el que se entroncaron más tarde los v 5b*-9 Un sumario de la historia salvífica de Israel pasaba así al centro de un rito de primicias En el sumario histórico contrastan la situación en Egipto y en la tierra de Canaán. Aquél era un lugar de servidumbre, éste un lugar de abundancia, en el que los bienes están al servicio de Israel El autor de un cambio tan prodigioso, del paso

de la esclavitud a la libertad, de la opresión en tierra extranjera al señorío en tierra propia, es Yahvé, el Dios de Israel. La fuerza de Yahvé sobresale por encima de la del faraón de Egipto y choca con la impotencia de los israelitas. La intervención de Yahvé en favor de aquel grupo de esclavos hebreos aparece orientada a «sacarles» definitivamente del sistema represor egipcio, del que cayeron víctimas. En tales circunstancias, hacer salir a los israelitas de Egipto, de la opresión-represión, equivalía a hacerles entrar en el mundo de la verdadera libertad, que es victoria sobre el espíritu de esclavitud, y de la verdadera vida. Vista en esta clave, la salida de Egipto supera todas las previsiones humanas y sociales, de forma que se puede hablar con Dt 26, 8 de un auténtico prodigio de Yahvé. El Señor se acredita como salvador por su intervención en la historia. Una historia bien concreta, en la que se interesa por los necesitados, defiende a los oprimidos, sale valedor del pobre e injustamente tratado

Esta experiencia ha de tener una incidencia en las relaciones sociales de Israel, especialmente con las personas más necesitadas e indefensas. Por eso se invita apremiantemente al israelita a «amar al extranjero», porque forasteros fuisteis en Egipto (Dt 10, 19). El recuerdo de su situación en Egipto y de lo que el Señor hizo por Israel ha de mover ahora al pueblo de Dios a comportarse consecuentemente con las clases sociales más bajas y menesterosas Este comportamiento, precisamente, es el que se refleja en 26, 11 y 12, al compartir los diezmos y primicias de la cosecha con el forastero, el huérfano y la viuda, las clases sociales más pobres y necesitadas, así como con el levita, que no tiene parte en la heredad de la tierra. El ideal es que los frutos del suelo alcancen para todos, que, en el pueblo de Dios, todos disfruten de este don maravilloso del Señor.

LA RELIGION DE LA ALIANZA

La religión de la alianza podrá conocer desarrollos y progresos, pero seguirá siendo esencialmente la misma; la comunión ganará en intensidad hasta el momento en que sea perfecta en Cristo, en el que se concentra todo el diálogo de la alianza; Dios y hombre a la vez, será indisolublemente la invitación y la respuesta. Esta será la forma nueva y definitiva, anunciada por Jeremías (31, 31-34), de la alianza única, «para siempre», establecida ya bajo Moisés. Aun cuando llegue a la etapa plena de la comunión trinitaria, la alianza seguirá siendo «desigual», con una desigualdad que crece incluso en proporción de los beneficios recibidos. «No es que nosotros hayamos amado a Dios –dirá san Juan–, sino que él nos amó primero» (1 Jn 4, 10.19).

J L'Hour, *La morale de l'Alliance* París 1966, 39s

La fórmula de la alianza (26, 17-19)

Aunque no se emplee el término «alianza», en Dt 26, 17-19 se conserva evidentemente la fórmula central de la alianza. Los contrayentes, Dios e Israel, se comprometen mutuamente: a ser el Dios de Israel, el primero, y a ser el pueblo de Dios, el segundo. Compendiada en sus elementos básicos, la fórmula de Dt 26, 17-19 puede expresarse en los siguientes términos: «Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo». La fórmula de la alianza, tal como se expone en Dt 26, 17-19, subraya la reciprocidad entre los partners: cada uno de los pactantes tiene que mostrarse leal y respetuoso con los compromisos adquiridos con el otro. La reciprocidad pone de relieve, además, el carácter dialogal y personal de la

alianza. De este modo, Israel aparece elevado al rango de interlocutor libre y responsable de su Dios Esto significa que Yahvé e Israel son el uno para el otro Yahvé ama a Israel y éste, a su vez, tiene que amar a Yahvé (cf Dt 6, 5, 7, 6ss, 10, 12ss). En un contexto amoroso, precisamente, utiliza el profeta Oseas la fórmula clásica de la alianza Según Oseas, Yahvé dirá a Israel. «Tú eres mi pueblo», e Israel, en perfecta sintonía, responderá a Yahvé «Mi Dios» (Os 2, 25, cf. 1, 9) Se intercambia, pues, un diálogo entre los dos Cada partner se consagra totalmente al otro, estableciéndose una relación particular entre ambos. El profeta Oseas representa en este punto, como en otros muchos, un antecedente de la fórmula deuteronómica.

En Dt 26, 17-19 se hacen dos declaraciones muy parecidas, evocando el papel de las dos partes El v. 17 remite a una obligación adquirida por el Señor de ser el Dios de Israel y a tres obligaciones o compromisos aceptados por Israel: seguir los caminos, guardar las leyes y escuchar la voz del Señor En los v. 18s, se invierte el número de compromisos: tres por parte del Señor (Israel será su posesión particular, le colocará por encima de las naciones y será un pueblo santo para el Señor) y una –equivalente a las tres del v 17– por parte de Israel. obedecer los mandamientos del Señor. Cada pactante habla no sólo de su deber en el pacto, sino también del de su partner. El término que mejor define esta actitud es el de reciprocidad.

Si bien es cierto que la estructura del texto invita a pensar en la reciprocidad de los partners, sin embargo no existe igualdad entre ellos. Al principio de la declaración de Israel, se recuerda una promesa del Señor· « serás su pueblo, como te prometió» (v. 18) Las promesas de Dios a los padres no se ciñen exclusivamente a un país y a una posteridad. Dios les prometió también ser su Dios y el de sus descendientes, poniéndoles ante la perspectiva de una relación particular consigo mismo Esta promesa, evocada en 26, 18, pone de manifiesto la desigualdad entre el Señor e Israel. Por otro lado, las obligaciones adquiridas por el Señor e Israel son totalmente desproporcionadas. En consecuencia, si desde el punto de vista de la forma pudiera pensarse en una conexión de Dt 26, 17-19 con los «tratados orientales de alianza», desde el punto de vista del contenido se acerca más bien a los «tratados de vasallaje» En resumen, Dt 26, 17-19 es un texto original, sin paralelos estrictos ni en la Biblia ni en los tratados del antiguo próximo Oriente, si bien con unos y con otros se halla estrechamente emparentado

Hay que señalar, en fin, un detalle significativo· el término «hoy», que acompaña a cada una de las dos declaraciones. En este término, que ocurre tan frecuentemente en el Deuteronomio (cf 4, 39; 5, 1, 6, 6, 7, 11, 8, 1, 11, 26; 26, 17s; 27, 9s; 30, 15, etc.), se dan cita la época de Moisés y el tiempo del Deuteronomio, esto es, el día en que Moisés se dirige al pueblo en los umbrales de la tierra prometida y el *día en que el Señor interpela al lector del libro.* Se trata de una actualización, probablemente de tipo cultual o litúrgico, de los acontecimientos salvíficos. Cada generación de israelitas está llamada a ser testimonio de la acción de Dios y de su palabra, pues cada generación se siente partícipe en las intervenciones de Dios.

Bendiciones-maldiciones (c. 28)

La bendición es un don de Dios. Consciente de que los frutos del suelo y del seno materno vienen de lo alto, el israelita vuelve su mirada al Señor para alabarle por los beneficios recibidos (cf. 8, 7ss; 26, 1ss).

Las bendiciones del c. 28 están condicionadas al cumplimiento de la voluntad de Dios; las maldiciones, por el contrario, aparecen como la consecuencia lógica de la infidelidad. Que la obediencia lleva a la bendición y la desobediencia a la maldición, se subraya asimismo en los tratados internacionales de vasallaje. Allí, bendición-maldición son presentadas como premios o sanciones, que siguen mecánicamente a la mera observancia de las cláusulas del tratado. En la perspectiva veterotestamentaria, la obediencia al Señor tiene otro alcance. Yahvé, fuente de vida y de bendición, desea que Israel disfrute en plenitud de la vida. Ahora bien, el amor al Señor y la fidelidad a sus leyes posibilitan vivir en la órbita de sus gracias Rechazar la soberanía y la ley del Señor significa rechazar los dones de su amor y encaminarse por la senda que lleva a la perdición y a la muerte La bendición

se presenta, en última instancia, como la expresión concreta y tangible de la comunión entre Dios y el pueblo. La obediencia y la fidelidad allanan el camino para que el Señor siga derramando sus dones sobre Israel.

☆

Por regla general, los autores distinguen tres bloques en Dt 28: 1-46; 47-57 y 58-68, a la par que sostienen que los dos últimos han sido incorporados tardíamente al libro. Más que de amenazas de castigo, en 28, 47ss se trata de las consecuencias de la infidelidad al Señor y a su ley. El castigo se da por supuesto como una realidad viva y operante en el pueblo que, tras haber sido asediado y vencido, sufre el destierro «Por no haber servido al Señor, tu Dios,.. servirás al enemigo. ..» (v. 46s). En contraste con la actuación del Señor en favor de Israel, particularmente en los acontecimientos del éxodo, se afirma: «El Señor te hará volver a Egipto» (v. 68). De un plumazo, el autor borra toda la historia salvífica precedente. Israel retorna al punto de partida: la esclavitud de Egipto. Quien ha rehusado someterse libre y *voluntariamente al Señor, se verá obligado a servir de nuevo* al faraón. Del servicio a la esclavitud.

Los v. 1-46, que en buena medida remontan al Deuteronomio primitivo, no son homogéneos. Cabe distinguir en este pasaje varias series de bendiciones y maldiciones, en cada una de las cuales se presupone una situación socio-religiosa distinta.

Una primera serie, la más antigua sin duda, se conserva en los v. 3-6 / 16-19. Es una serie rítmica y uniforme, con dos partes simétricas: las maldiciones de los v. 16-19 se corresponden casi literalmente con las bendiciones de los v. 3-6. En ellas se refleja claramente una cultura agraria sencilla, en consonancia con las numerosas referencias a la tierra del Deuteronomio primitivo. Las fórmulas con que se encabezan «bendito tú ... / maldito tú...» no ocurren en los tratados de alianza. Esta observación refuerza la idea, ya apuntada, de que la conformación del Deuteronomio a los tratados internacionales de vasallaje se operó prevalentemente en los estratos mas tardíos. El origen de las bendiciones de los v. 3-6 probablemente hay que buscarlo en la bendición impartida por el sacerdote en el santuario (cf. 1 Sm 2, 20, Sal 118, 26). Por tratarse de una bendición estrechamente relacionada con la agricultura, posiblemente tuviera relación con las fiestas agrarias, concretamente con la presentación de los primeros frutos del suelo. Las expresiones polares «entrar-salir», «ciudad-campo» y otras expresiones globalizantes, como «cesta-artesa» o «fecundidad humana, del ganado y del campo» intentan abarcar la totalidad de la vida. Toda la actividad del israelita se ponía, pues, bajo el signo de la bendición o de la maldición. En 28, 3-6 / 16-19 falta una referencia explícita al Señor y a su ley. Las introducciones genéricas de los v. 1-2.15 sitúan esta primera serie –también las adiciones y las series sucesivas– en el contexto general de la ley y en el marco referencial de la obediencia y fidelidad a la voz del Señor.

En su forma general básica, los v. 20-26 siguen un esquema tripartito: hambre, enfermedad y derrota en la guerra, común a otros muchos pasajes del AT (cf. Ex 5, 3, 23, 20ss; Lv 26, 23-26; Dt 32, 23-25; 2 Sm 24, 13-15, Am 4, 6-11; Jr 14, 12; 21, 9; Ez 6, 11s; 7, 15; etc.). En el c. 7 del Deuteronomio se emplea el mismo esquema formal básico –bien que en forma antitética– para anunciar promesas de bendición: saciedad o abundancia (7, 13-14), salud (7, 15) y éxito en la guerra (7, 16.20.22-24). Del mismo modo que a las bendiciones de los v. 3ss se antepuso una fórmula condicional, relativa a la observancia de los mandamientos (v. 1-2), a las promesas de bendición de 7, 13ss se añadió la fórmula introductoria, también condicional, del v. 12a, haciendo más evidente aún el paralelismo de las dos series.

Los v. 27-35 forman una unidad, cuyo paralelo más estricto se encuentra en el tratado asirio de Esarhaddon (l. 419ss; ANET, 538). En ambos pasajes se amenaza con el mismo tipo de maldiciones, expuestas además en un orden casi idéntico. Ahora bien, a partir de Dt 28 no se comprende fácilmente por qué se unen las enfermedades de la piel con la locura y la ceguera (v. 27 + 28s), símbolo esta última de la ausencia de ley y justicia (ceguera judicial). Este particular, sin embargo, resulta claro en el texto de Esarhaddon, donde ambas maldiciones, además de ir seguidas, aparecen asociadas con los dioses Sin y Šamaš. Al dios Sin se le atribuye siempre la plaga de la lepra y a Šamaš, el dios del sol, se le presenta como el dios de la ley y de la justicia. La jerarquía

del panteón asirio, en el que Sin y Šamaš se colocan siempre juntos, determina la secuencia de las dos maldiciones señaladas. Es de notar que en el código de Hammurabi se asocian también los dos dioses, pero varía la serie de maldiciones respecto del Deuteronomio. Consiguientemente, parece obligado concluir que Dt 28, 27-35 depende directamente de Esarhaddon. Esta pequeña serie representa una de tantas adiciones que vino a engrosar la lista de maldiciones de Dt 28 y, de este modo, también el Deuteronomio primitivo. Este, posiblemente se concluía con la lista de los v. 20-26, de cuyo paralelismo formal y temático con Dt 7, 13ss ya hemos hablado. Las promesas de bendición, colocadas en cabeza del primitivo «Libro de la Ley», encontrarían así un eco al final del mismo.



Moisés enseña la ley de Dios a los israelitas. Se le representa con cuernos, debido a la traducción latina de Ex 34, 29: «su rostro tenía cuernos», en vez de «su rostro estaba radiante», del texto hebreo (manuscrito del siglo XIV).

ALIANZAS, DISCURSO DE DESPEDIDA Y TESTAMENTO (c. 1-5; 29-34*)

Alianza en el Horeb y Decálogo (5; 9, 7-10, 11)

En la historia de la salvación, las montañas han jugado con frecuencia un papel relevante. El espacio, en nuestro mundo, se valora normalmente en términos de proporción y localización. En el universo bíblico –coincidente en esto con el de otras literaturas y religiones antiguas–, el espacio se mide más por la calidad que por la cantidad. Lo que experimenta un individuo o una comunidad en un lugar concreto determina su valor. Si media la divinidad y se realiza un encuentro con Dios, el espacio adquiere la prerrogativa de santo. De todos los lugares a los que se refiere el Antiguo Testamento, el Horeb (= Sinai) descuella como la montaña sagrada por excelencia. En ella, Moisés y todo el pueblo sintieron con especial fuerza la presencia viva y cercana de Yahvé, el Dios de Israel. Dios se manifestó allí a su pueblo y concertó con él una alianza. En el Horeb se dieron cita el cielo y la tierra, Dios y el hombre. A decir de Eichrodt, el Horeb constituye el punto de partida para comprender la religión israelita.

La importancia del Horeb se percibe, asimismo, en el hecho de que toda la legislación israelita codificada en el Pentateuco se pone en relación directa con esta montaña. No sólo el Decálogo (Ex 20 / Dt 5), sino tambien el Código de la Alianza (Ex 20, 22-23,19), la Ley Sacerdotal y el Código de Santidad (Ex 25-Nm 10), más el Código deuteronómico (Dt 12-25), aparecen ligados al Sinaí / Horeb. Esta conexión confiere indudablemente nueva dignidad a la ley veterotestamentaria. Ciñéndonos al campo concreto de nuestro estudio, conviene recordar a este propósito que el Deuteronomio primitivo (c. 6-28*) se presentaba como la ley promulgada por Moisés al pueblo de Israel a su entrada en la tierra prometida. Del preámbulo del Decálogo, en cambio, se des-

prende la idea de que Yahvé, que habla en primera persona (cf. Dt 5, 6ss), es el verdadero autor de la legislación Al anteponer los acontecimientos del Horeb (Dt 5) al «Libro de la Ley» (Dt 6-28*), el hagiógrafo da a entender que no sólo «los diez mandamientos», sino también toda la ley deuteronómica se debe situar en la misma perspectiva. Con la adición del Decalogo, se refuerza el Deuteronomio primitivo, que adquiere así una nueva dimensión La autoridad divina del Decálogo sanciona y revalida la legislación deuteronómica En la ley mosaica, al igual que en el Decálogo, se expresa la voluntad de Dios

Los acontecimientos del Horeb han llegado hasta nosotros en dos secciones separadas, aunque estrechamente emparentadas *(cf p. 11 y 14)*, del libro del Deuteronomio: la primera tiene por centro el Decálogo, que es la ley fundamental de la alianza concertada en el Horeb (c. 5); la segunda, volviendo sobre los mismos términos y fórmulas de la primera, narra la ruptura y renovación de la alianza (9, 7-10, 11). En ambas descuella la figura de Moisés A instancias del pueblo y con la aprobación expresa del Señor, Moises actúa como mediador entre Dios e Israel A Moisés se le confía la misión de transmitir la voluntad de Dios al pueblo. Y cuando el pueblo olvida a su Dios y se pervierte fabricando un becerro de fundición, Moises intercede ante el Señor para que no le aniquile La ruptura de las tablas simboliza la ruptura de las relaciones entre Dios e Israel. La plegaria de Moisés obtiene el perdón del Señor, que se muestra dispuesto a reanudar el pacto con su pueblo. De ahí la confección de nuevas tablas, que se depositarán en el arca. En las tablas está escrito el texto fundamental de la alianza, razón por la cual el arca recibirá el nombre de arca de la alianza.

La historia de la salvación se halla, desde sus comienzos, salpicada por las infidelidades de Israel No obstante, allí donde abunda el pecado del pueblo, sobreabunda la gracia de Dios El Dios de Israel es un Dios celoso que castiga por tres generaciones los pecados de quienes no cumplen sus preceptos, pero actua con benevolencia por mil generaciones con quienes le aman y guardan sus mandamientos (cf. Dt 5, 9s) El designio salvífico divino sobrepasa con mucho su intención de castigar La generación del exilio, primera destinataria de estas secciones del Horeb, vivia en una situación parcialmente análoga a la de la generación que adoró el becerro de oro en el Horeb. Consiguientemente, la evocación de la historia pasada cobraba nuevo vigor y actualidad (cf. Dt 5, 2s).

☆

El Decálogo (Dt 5, 6-21), quintaesencia de la legislación israelita, intenta abarcar los ámbitos más importantes de la vida del pueblo de Dios De ahi su especial interés

El Decálogo es fruto de una larga evolución. Algunos mandamientos hunden sus raíces en la más remota antiguedad, en una época ciertamente anterior a Moisés y en una cultura similar a la de otros muchos pueblos, distintos del comúnmente denominado pueblo de Dios. En la Biblia desembocan muchas corrientes. Sus fuentes brotan lejanas y, en el lento discurrir de sus aguas, se van recogiendo las de nuevos manantiales. La revelación sagrada asume buena parte de ese caudal, pero lo enriquece con las fuentes de agua viva que brotan del mismo cielo. Las leyes de Israel, contenidas en el Antiguo Testamento, coinciden en parte con las de otros códigos legales del antiguo Oriente, pero la revelación las sitúa en una nueva dimensión religiosa.

Los orígenes del Decálogo han de buscarse en las leyes apodícticas de los clanes *(cf. p 47)* El Decálogo es el resultado de la compilación tardía de varias series más antiguas de leyes. Cada serie, según Gerstenberger, consta de dos o tres leyes Así, los tres mandamientos de Dt 5, 17-19 pudieron haber integrado una de estas pequeñas series mucho antes de haber sido recogidos, juntamente con los otros mandamientos, en la lista más amplia del Decálogo En opinión de Gese, el Decálogo está formado por cinco pares de mandamientos, referentes a la adoración del Señor (1.° y 2.°), al culto (3.° y 4.°), a la protección de la familia (5.° y 7.°), a la protección del individuo (6.° y 8.°) y al prójimo (9.° y 10.°). En una palabra, con las ocho prohibiciones y las dos prescripciones del Decálogo se pretende cubrir el amplio espectro de la ley apodíctica En el Decálogo cristaliza, en cierto modo, toda la legislación religiosa y social de Israel. Detrás de cada una de esas prohibiciones o prescripciones se esconden valores religiosos y humano-sociales importantísi-

mos el amor y la veneración a Dios, el valor sagrado de la vida, el respeto a la propiedad ajena, etc En cuanto valores permanentes, no han perdido peso ni actualidad para el hombre de hoy

Aunque sus raíces sean distintas, el Decálogo ha recibido su formulación definitiva en el seno de la comunidad de Israel comunidad de personas libres y creyentes, que han experimentado la salvación del Señor. Las leyes del pueblo de Dios, tal como se han conservado y transmitido en las tradiciones bíblicas, no pueden separarse de los acontecimientos histórico-salvíficos. En cabeza de cada una de las dos versiones del Decálogo, la de Ex 20 y la de Dt 5, se coloca la fórmula «Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado de Egipto, de la casa de esclavitud» (Dt 5, 6, Ex 20, 2). El éxodo, el acto salvifico por excelencia, no sólo fundamenta, sino que ilumina y da sentido también a los mandamientos. La razón principal por la que Israel debe observar los mandamientos es porque Yahvé lo ha liberado de Egipto. A la accion del Señor que salva, debe corresponder la acción del hombre que observa la ley / voluntad de Dios La etica nace del don de la liberación, y no al revés En consecuencia, Israel tiene que guardar la ley no para salvarse, sino porque ya ha sido salvado La obediencia a los mandamientos constituye la respuesta adecuada del hombre liberado. Esto puede aplicarse también a los cristianos, salvados en Cristo Jesús. Los mandamientos, lejos de ser un fardo pesado como en el legalismo farisaico, se presentan como signo y expresion de una vida nueva Esta, para los judios nace en la liberacion de Egipto y se consolida en la alianza del Sinaí / Horeb, para los cristianos, tiene su fuente y origen en la resurrección del Señor. Entablar alianza con Dios significa participar de su misma vida Este es, en definitiva, el objetivo primario de los mandamientos conservar la vida, mantener al hombre en libertad. Los mandamientos son, pues, cauces de vida y libertad (ver Cl. Wiéner, *El libro del Exodo* Verbo Divino, Estella 1986, 36-38).



Moisés hace colocar en el arca las tablas de la ley
(manuscrito del siglo XIII)

Nueva alianza en Moab (c. 29-30)

Discuten los exégetas si Dt 28, 69 se ha de interpretar como la conclusión de lo que precede o, más bien, como encabezamiento de una nueva sección La mayoría se inclina por esta segunda opción. Segun eso, la fórmula «Estas son las palabras de la alianza que el Señor mandó concertar con los israelitas en el país de Moab» (28, 69a) funciona a modo de título de la sección, que abarca los c. 29-30 Se trataría, pues, de una alianza en Moab. Y a juzgar por la segunda parte del mismo versículo (28, 69b), sería una alianza nueva, distinta de la alianza sellada en el Horeb. El c. 5, por el contrario, acentua la continuidad entre las dos alianzas, cuyo único mediador es Moisés

La sección, aunque no sea totalmente homogénea, sigue un esquema básico que le confiere cierta unidad. En realidad, es una unidad compuesta, integrada por una serie de piezas menores, cada una con su perfil propio Vista en su conjunto, se puede apreciar en ella cierto armazón, parcialmente coincidente con el de los esquemas de la alianza. De los seis puntos que componen los tratados de vasallaje *(cf. p. 15),* cuatro se pueden reconocer fácilmente en los c. 29-30:

1) un prólogo histórico (29, 1-7), rememorando lo que el Señor ha hecho en favor de su pueblo, como fundamento de la exigencia de obedecer la ley,

2) una cláusula general básica (29, 8), instando apremiantemente a observar los mandamientos, como la única respuesta adecuada a lo que el Señor ha hecho. No se especifican los mandamientos, como en los tratados de alianza, porque el redactor de este texto, que escribe en el exilio, presupone la existencia y conocimiento de la ley deuteronómica;

3) las maldiciones-bendiciones (30, 15-18)

y 4) la invocación de los testigos de la alianza (30, 19).

Por consiguiente, el comienzo y el final de la sección (29, 1-8 y 30, 15-19) reflejan el esquema de la alianza, sin que se pueda urgir demasiado la dependencia formal respecto de éste. La parte central (29, 9-30, 14), en tono parenético, rompe con la forma de los tratados, si bien abunda en los mismos motivos, ora amonestando al cumplimiento de lo pactado, ora advirtiendo de las consecuencias de su incumplimiento.

☆

De las distintas piezas parenéticas, vamos a fijarnos aquí en dos por su especial interés. la primera (29, 9-14) tiene como eje la fórmula de la alianza; la segunda (30, 1-10) enfatiza el tema de la vuelta o conversión. Término clave de la primera es *b^{e}rît,* que introduce (29, 8) y encuadra (29, 11 13) la fórmula de la alianza (29, 12). Este término se emplea aún otras tres veces en la primera parte de la sección, referido a la alianza de Moab (cf. 28, 69a; 29, 20 24). La palabra clave de la segunda unidad es *šûb,* que denota la vuelta o conversión de Israel a Dios y de éste a Israel. Por seis veces –como ocurre con *b^{e}rît*– se repite este término en la segunda parte de la sección (cf 30, 1 3.3 8.9.10). Por muy diferentes que puedan parecer a primera vista, las dos unidades se complementan e iluminan, como enseguida veremos.

En Dt 29, 9-14 resalta su estructura concéntrica. Las expresiones «hoy... en presencia del Señor» se repiten en los marcos externos de la unidad (A v. 9-10 / A' v. 14). En el marco interno se usa la fórmula clásica *kārat b^{e}rît,* referida a la *ratificación de la alianza* entre el Señor y su pueblo (B: v. 11 / B': v. 13). Y en medio de estos marcos, como eje de la unidad, la fórmula de la alianza· «a fin de constituirte hoy en pueblo suyo y ser él tu Dios» (C: v. 12). Una vez más se repite aquí el «hoy» de los marcos. La fórmula de la alianza del v. 12 se corresponde sustancialmente con la fórmula, ya comentada, de Dt 26, 17-19 *(cf. p. 49).* Es una fórmula bipartita, que sirve para expresar las relaciones entre Yahvé, el Dios de Israel, e Israel, el pueblo de Dios.

Desde el primer versiculo hasta el ultimo Dt 30 1-10 presupone el destierro Nada mas normal, por tanto que el verbo *šûb* (volver / convertirse) sea clave en la unidad Mas aun, es un termino central en la historia deuteronomista, escrita en la perspectiva del exilio (cf 1 Sm 7, 3 1 Re 8 46-53 2 Re 23 25) El redactor deuteronomista alberga la esperanza, en lo mas profundo de su ser de que, volviendo de sus pecados, Israel vuelva a ser el pueblo de Dios Piensa que la vuelta a Dios prepara la vuelta del destierro que volviendo a Dios, el Señor volvera sus ojos a Israel El destierro y la maldicion no pueden ser la ultima palabra de Dios a su pueblo ni el final de la alianza El exilio se concibe como un medio para lograr la conversion En su pedagogia divina, el Señor confia que Israel, meditando en las causas que le llevaron al exilio y recordando las amenazas que pesan sobre el por sus pecados, mudara su conducta y se convertira de todo corazon La historia muestra sin embargo, que la circuncision del corazon (cf Dt 10 16 otro texto exilico) la

MOISES

La obra de Moises fue nueva y revolucionaria, ya que unio indisolublemente la religion y la moral y obligo a vivir en la alianza, para cumplir ciertas exigencias religiosas y morales Moises es el primer fundador de religion competente y, hasta ahora, el mas eficaz, cuya obra no ha sido fundamentalmente alterada por sus sucesores

En el momento en que salimos del laberinto de unas investigaciones minuciosas, vemos como toda la personalidad de Moises se levanta y se revela ante nosotros Moises es sin duda alguna el genio mas vigoroso que haya producido Israel Es una figura de grandeza solitaria en su tiempo

Con su pujante espiritu sobrevolo por completo la inmensa ruta por recorrer, desde su concepcion del cumplimiento del mundo hasta su realizacion, a traves de la accion de cada uno a lo largo de los dias Y la recorrio con una certeza sin fallos, durante cuarenta años, dia tras dia, año tras año, hasta que su obra se vio coronada por el exito, un exito tan maravilloso que las generaciones siguientes se sintieron herederas y continuadoras de su obra Y hasta en los detalles –en las cosas pequenas se encuentra la verdadera grandeza– fue el visionario profetico que concibio la realizacion final y su continuacion en un mundo hostil La considero como el objetivo y el verdadero servicio de Dios

En la obra humana, Moises es, por la gracia de Dios, el artista bendito que, no solo vio en el bloque de piedra bruta la forma oculta, perfecta, sino que, paciente e impacientemente, la hizo surgir del marmol con su pesado martillo y su delicado cincel Es el hombre en su plenitud, como solo se da uno cada mil años ¿Hay acaso otro que haya realizado en si mismo esa mezcla unica una concepcion hondamente espiritual y una eficacia practica en la accion? Moises es ciertamente uno de los mayores genios que haya engendrado el mundo

E Auerbach *Moses* Amsterdam 1953 241 243

ruptura con el pecado y la apertura a Dios, no se logran con el simple esfuerzo humano Por eso, el Señor intervendrá personalmente en la circuncisión del corazón de Israel, para que se convierta, ame al Señor con todo su corazón y cumpla sus preceptos (30, 6.8). En esta perspectiva, los mandamientos ya no serán una norma meramente exterior, pues se podrán interiorizar. «el mandamiento está muy cerca de ti, en tu corazón.. » (cf. 30, 11-14).

Se abre así un nuevo horizonte. La conexión de Dt 30, 1-14 con la «nueva alianza», pregonada en los libros de Jeremías y Ezequiel –particularmente afines en este punto con la teología de la corriente deuteronomista– resultan innegables (cf. Jr 31, 31-34; 32, 37-40; Ez 18, 31; 36, 26). Se vislumbra ya una nueva panorámica, en la que la alianza de Moab reviste los rasgos de una anticipación profética de la nueva alianza. Probablemente, esta idea latiera ya en la mente del redactor que, como título de toda la sección, escribió Dt 28, 69. De ser así, la alianza de Moab tendría en cierto modo mayor alcance y trascendencia aún que la del Horeb, pues preparaba y en cierto sentido prefiguraba la nueva alianza.

Testamento de Moisés, en los umbrales de la tierra prometida (1-3; 31-34)

Los primeros capítulos del libro del Deuteronomio poseen bastantes rasgos en común con los últimos. En el aspecto formal contamos aquí con una narración de tipo histórico (salvo los c 32s) En cuanto al contenido, algunos de los puntos más salientes se preparan en los c 1-3 y se desarrollan en los c 31-34 Así, la muerte de Moisés, anunciada en 1, 37s, 3, 26ss (cf 32, 48-52), se expone en el c. 34 Análogamente, la sucesión de Josué, para sustituir a Moisés al frente del pueblo, se apunta ya en 3, 21s 28 y se vuelve sobre ella en 31, 7-8 y en 34, 9 Es más, en este punto concreto, tanto los primeros como los últimos capítulos del Deuteronomio enlazan con el comienzo del libro de Josué (Jos 1, 1-9), mostrando así que estas secciones –de hechura típicamente deuteronomista– tienen por función no tanto introducir el primitivo libro del Deuteronomio, cuanto crear un amplio pórtico a la gran obra histórica deuteronomista *(ver, sobre este particular, p. 11 y 14).*

☆

Dt 1-3. Tras una breve introducción general (1, 1-5), se trazan las líneas maestras de la historia de Israel, desde el Horeb hasta los umbrales de la tierra prometida (1, 6-3, 28) El historiador deuteronomista lee la historia en clave teológica: el éxito o el fracaso del pueblo, su victoria o derrota –viene a decir, en último término– dependen de la fidelidad o infidelidad a la voluntad de Dios, transmitida por Moisés

El Señor, por medio de Moisés, ordena a Israel abandonar el Horeb y seguir el camino de la tierra prometida (1, 6-8; los v. 9-18, tal vez una adición, no encajan bien en este contexto y rompen la secuencia histórico-narrativa). La desobediencia del pueblo al mandato divino provoca la ira del Señor, que castiga a la generación rebelde a no entrar en la tierra prometida. Incluso a Moisés, por solidarizarse con el

pueblo, le alcanza el castigo divino. Tan sólo Caleb y Josué, que permanecieron fieles al Señor, entrarán en la tierra con la generación futura Los que por iniciativa propia, sin reconocer la autoridad del Señor, emprendieron el combate, fueron derrotados (1, 19-46). Por el contrario, cuando Israel obedece el mandato del Señor, logra éxito en sus empresas militares. Así lo enseña el relato de Dt 2, 1-3, 11, compuesto por cinco pequeños pasajes, referentes a Edom, Moab, Ammón y a los reyes de Hesbón y de Basán, en los que la orden divina alterna con el cumplimiento por parte del pueblo. A una generación rebelde sucedió otra fiel El Señor la recompensó con la victoria sobre sus enemigos (cf , particularmente, 2, 16-3, 7). En este mismo espíritu se entiende Dt 3, 12-20· conquista de algunas tierras de la Transjordania y su reparto entre las tribus de Rubén, Gad y media tribu de Manasés. La última parte del c. 3 contiene una plegaria de Moisés (3, 23-27), encuadrada por dos referencias a Josué (3, 21s.28; el v. 29 tiende un puente entre los c. 1-3 y el c. 4, uno de los últimos añadidos del libro). En cuanto sucesor de Moisés, Josué tendrá que guiar a Israel en el paso del Jordán y en la conquista de Canaán. Moisés suplica al Señor que le permita completar la obra de la conquista, recién iniciada. El Señor le concede únicamente la gracia de subir a la cima del monte y contemplar desde allí la tierra prometida.

☆

Dt 31-34. La continuación normal y lógica de 3, 28 hay que buscarla en 31, 1ss. En Dt 31-34 se encuentra el discurso final de Moisés y la narración de su muerte. Las últimas palabras de Moisés se dirigen a Josué (31, 1-8), a los sacerdotes levitas y a los ancianos (31, 9-13) y, en último lugar, a todo Israel a la asamblea en su conjunto (c. 32) y a cada una de sus tribus (c. 33). Las últimas palabras del Deuteronomio se dedican a Moisés· relato de su muerte y elogio de su obra y de su persona (c 34).

Desde el punto de vista formal, Dt 31-34 presenta una estructura especial· dos piezas poéticas (c. 32 y 33), en medio de dos relatos en prosa (c. 31 y 34). Este mismo tipo de composición ocurre en Gn 47-50 (cf 2 Sm 21-24), donde las bendiciones de Jacob, en forma poética, se encuadran entre las narraciones sobre la muerte y el entierro del mismo Jacob (47, 27-31 y 49, 28-50, 14) Este género de composiciones, que podemos calificar de «discurso de adiós» o de «testamento», se desarrollará considerablemente en la literatura judía posterior (Testamento de los Doce Patriarcas, Discursos de adiós de Noé, de Abrahán, etc.).

Al acercarse los días de su muerte, Moisés toma las últimas medidas para asegurar su sucesión en el liderazgo del pueblo y la tutela de la ley A esto precisamente van encaminadas las disposiciones del c. 31 Moisés inviste a Josué para que guíe al pueblo en el paso del Jordán y en la entrada en la tierra (v. 1-8) El Señor confirma a Josue para el cargo (v 14-15.23). Además, Moisés da instrucciones acerca de la ley, institucionalizando su lectura periódica (v. 9-13) La ley será testimonio perenne contra el pueblo de Israel, cuando éste se sienta tentado a abandonar sus compromisos con el Señor (v. 24-29). En el mismo sentido (cf v. 16-22) se interpreta el Cántico de Moisés (Dt 32; 31, 30 y 32, 44 son los marcos del cántico). Este reviste la forma de un proceso, con las siguientes partes: introducción, indicando los preliminares del proceso (32, 1-4), exposición del caso e interrogatorio (32, 5-6), requisitoria, en términos históricos, recordando los beneficios de la parte ofendida, es decir, de Yahvé (32, 7-14), y las infidelidades de la parte acusada, en este caso de Israel (32, 15-18); finalmente, la declaración oficial de culpabilidad del acusado y la amenaza de castigo por parte del ofendido (32, 19-25) La forma del proceso sufrió una ampliación (32, 26-43), en la que se marca un profundo cambio: el Señor no destruirá a su pueblo, al contrario, le ofrecerá una nueva vida en el ámbito de la alianza.

Varias ideas teológicas configuran el cántico: a la gracia de Dios, manifestada en sus dones, particularmente en la elección del pueblo (v. 10-14), Israel ha respondido con su propia rebelion. Entonces el Señor se airó y le castigó, amenazándole con la total destrucción. Luego, el Señor entró en consejo consigo mismo (v. 26s) y decidió ofrecer a Israel una nueva vida.

En 32, 45-34, 12 se remata el libro del Deuteronomio, más aún, todo el Pentateuco. Por última vez, Moisés –el líder indiscutible, aunque discutido a veces, que guió al pueblo de Israel desde la salida de Egipto– exhorta al pueblo e imparte sus últimas bendiciones. De la observancia de la ley –advierte en su exhortación (32, 45ss)– dependen la vida y

la felicidad de Israel Dicho esto, se invita a Moisés a subir al monte Nebo y se le anuncia que morirá allí (32, 48s).

Lo mismo que Isaac y Jacob bendijeron a sus hijos poco antes de morir (Gn 27; 49), Moisés, considerado aquí como un padre para Israel, bendice a las diferentes tribus, una vez que se le ha anunciado su muerte. La serie de bendiciones (33, 6-25) está inserta entre dos piezas hímnicas (33, 2-5.26-29), que celebran al Señor como rey victorioso de Israel.

Desde la cima del monte Nebo, Moisés contempla por última vez la tierra prometida: una mirada de norte a sur y de levante a poniente (34, 1ss), que implica –como en el caso de Abrahán (Gn 13, 14ss)– una toma de posesión jurídica de la tierra. Luego, Moisés murió allí, en la cima de la montaña. «El hombre perfecto y feliz –nota Orígenes a propósito de Moisés– no muere en un valle, ni en una llanura, ni sobre una colina, sino sobre una montaña, es decir, en un lugar elevado y de difícil acceso Porque la meta y la perfección de su vida tenían por escenario las alturas» (*Hom. sobre los Núm.*, 27, 12).

«Moisés, siervo del Señor, murió... como había dicho el Señor» (34, 5) Bonita conclusión, que suena casi a epitafio. La vida de Moisés, lo mismo que su muerte, ha estado en manos del Señor, pendiente siempre de la palabra de Dios Servidor fiel del Señor, Moisés realizó signos y prodigios que le acreditaron como el más grande jefe y el profeta incomparable de Israel Pero, ¿podía morir tan excepcional figura? El espíritu de Moisés pervivió en su sucesor. Su obra perdura eternamente, como testimonio perenne para todo el pueblo de Dios

EL TESTAMENTO Y LA MUERTE DE MOISES

14. Y Moisés dijo: Si puedo hacerte aún una petición, Señor, según la abundancia de tu misericordia, no te enfades conmigo: Hazme ver la cantidad de tiempo que ha transcurrido y la que queda.

15. Y el Señor le dijo: Es (como) la miel (fermentada), en su última extremidad, en el momento final, (como la última) gota de una copa; luego acabará todo el tiempo. Han pasado cuatro y medio; quedan dos y medio.

16. Al oír esto, Moisés se llenó de inteligencia y su apariencia se convirtió en gloria. Murió en la gloria según la palabra del Señor, que lo sepultó tal como le había prometido. Los ángeles lloraron su muerte: los rayos lo precedían con sus antorchas y flechas juntamente. Aquel día, el himno de los soldados (del cielo) no se dijo, por causa de la partida de Moisés. No hubo días semejantes desde que el Señor hizo al hombre en la tierra, ni habrá jamás otro semejante que (vea) el himno de los ángeles inclinarse ante los hombres, ya que (Dios) lo amó mucho y lo sepultó con sus propias manos en un lugar muy elevado, a la luz del mundo entero.

Pseudo-Filón, *Antiquitates biblicae,* XIX, 14-16
(Sources Chrétiennes 229) 165

CONCLUSION

El libro del Deuteronomio se presenta como el resultado de un largo proceso de formacion y maduracion Fieles a las tradiciones fundamentales del pueblo de Dios, los autores del libro han sabido sin embargo adaptarlas y renovarlas continuamente con el fin de responder mas adecuadamente a las exigencias de un mundo en cambio La sociedad israelita de los s VIII-VI a C fue testigo de transformaciones importantes y decisivas Las sucesivas elaboraciones y retoques del Deuteronomio prueban claramente que en el no se contiene letra muerta, sino mensaje vivo, abierto y dinamico Se puede apreciar, asimismo el esfuerzo por entablar un dialogo entre la religion y la cultura del tiempo

Punto final del Pentateuco y cabeza de la historia deuteronomista, el libro del Deuteronomio irradia su teologia y terminologia en la mayor parte de los libros historicos A su vez, en el se reflejan las tradiciones profeticas y sapienciales Nada mas normal, pues, que algunos exegetas quieran descubrir en el Deuteronomio el centro de la historia religiosa de Israel hasta el punto de calificarlo de «centro del Antiguo Testamento» Pero ¿puede un «libro de leyes» ocupar el centro de la revelacion veterotestamentaria? En realidad, mas que un simple compendio de leyes el Deuteronomio es una reflexion teologica profunda sobre el sentido y el valor de la ley Por eso, la suya es una «ley predicada», una exhortacion apremiante a cumplir la voluntad de Dios

Las enseñanzas del Deuteronomio gravitan en torno a Dios y al pueblo de Israel, situados en una amplia red de relaciones Al pueblo de Dios se le muestra solidamente asentado en la tierra prometida, observando la ley del Señor La viva conciencia de Israel de ser el pueblo elegido y amado por Dios le impulsa desde lo mas profundo de su ser a comportarse lealmente con el Señor y a evitar todo lo que le pueda apartar de su amor El israelita esta llamado a vivir con los pies firmemente apoyados en el suelo, pero con la mirada fija en el cielo en el Dios que le dona la tierra como fruto de su benevolencia y amor

El amor a Dios –proclamado desde el principio del Deuteronomio primitivo y muchas veces repetido e inculcado a lo largo del libro– encarna el valor esencial, al que se han de conformar todas las otras leyes Esta enseñanza recibira el respaldo definitivo de Jesus de Nazaret «Si me amais –dira el Maestro–, guardareis mis mandamientos» (Jn 15 10) En este aspecto, el mensaje del Deuteronomio se acerca considerablemente al del Nuevo Testamento, en especial al evangelio de Juan Esto explica que algunos estudiosos piensen que el Deuteronomio ha servido de modelo al «discurso de despedida» de Jn 13, 31-16, 33 El enfasis en el amor a Dios como base de la obediencia a la ley, y en la ley como expresion del amor, las referencias a los «signos» como prueba de la presencia de Dios e indicacion de su naturaleza, etc , son temas comunes al «discurso de despedida» del evangelio de Juan y al Deuteronomio, «discurso de despedida» de Moises al pueblo de Israel

Situado en este amplio y rico horizonte, se comprende perfectamente que la iglesia primitiva acogiera con gran simpatia el libro del Deuteronomio, con el deseo de extraer de el aquellos valores permanentes que pueden iluminar y alimentar la vida de los cristianos La iglesia, nuevo pueblo de Dios, hunde sus raices en el antiguo pueblo de Dios de cuya doctrina y vida el libro del Deuteronomio es uno de sus mejores exponentes Alentado por este espiritu, san Jeronimo ve en el Deuteronomio la prefiguracion del evangelio

«Deuteronomium quoque secunda lex et evangelicae legis prefiguratio in ecclesia gloriatur» (PL 22, 545)

«Sea venerado en la Iglesia el Deuteronomio, que es a la vez segunda ley y prefiguracion de la ley del evangelio»

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

A. Comentarios y estudios

P Buis, *Le Deuteronome* Paris 1969

Idem, *La notion d Alliance dans l Ancien Testament* Paris 1976

H Cazelles, *Pentateuque,* en DBS, vol VIII Paris 1966, 736-858

E Hernando, *El Deuteronomio* Sus valores y motivaciones Burgense 26/1 (1985) 9-36

J L'Hour, *La morale de l'Alliance* Paris 1966

N Lohfink, *«Ecoute, Israel!» Commentaire de textes deuteronomiques* Lyon 1967

G Minette de Tillesse, *Sections «tu» et sections «vous» dans le Deuteronome* Vetus Testamentum 12 (1962) 29-87

G Von Rad, *El pueblo de Dios en el Deuteronomio,* en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* Salamanca 1976, 283-344

J Vermeylen, *Les sections narratives de Deut 5-11 et leur relation a Ex 19-34,* en *Das Deuteronomium* (ed N Lohfink) Leuven 1985, 174-207

B. Estudios de F. García López

Analyse litteraire de Deuteronome, V-XI Jerusalem 1978 (cf Revue Biblique 84 [1977] 481-522, 85 [1978] 5-49)

Deut , VI et la tradition-redaction du Deuteronome Revue Biblique 85 (1978) 161-200, 86 (1979) 59-91

Yahve, fuente ultima de vida analisis de Dt 8 Biblica 62 (1981) 21-54

En los umbrales de la tierra prometida Analisis de Dt 9, 1-7, 10, 12-11, 17, en *Escritos de Biblia y Oriente* (ed R Aguirre y F Garcia Lopez) Salamanca 1981, 37-64

«Un peuple consacre» Analyse critique de Deuteronome VII Vetus Testamentum 32 (1982) 438-463

Un profeta como Moises Estudio critico de Dt 18, 9-22, en *Simposio Biblico Español* (ed N Fernandez et al), Madrid 1984, 289-308

Le roi d'Israel Dt 17, 14-20, en *Das Deuteronomium Entstehung, Gestalt und Botschaft* (ed N Lohfink) Leuven 1985, 277-297

Election-vocation d'Israel et de Jeremie Deuteronome VII et Jeremie I Vetus Testamentum 35 (1985) 1-12

Textos estudiados

Recuadros



Moisés muestra a Israel las ciudades de Canaán de las que va a tomar posesión
(manuscrito del siglo XII).

«¡Escucha, Israel! El Señor es uno. Amarás, pues, al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas». El Deuteronomio, la «segunda ley», es extraño: se dirige a cada creyente, no para obligarle, sino para convencerle personalmente de que la palabra de Dios le traza un camino de vida y de felicidad. «La palabra está muy cerca de ti; está en tu corazón y en tu boca, para que la practiques» (30, 14). El Deuteronomio no está, en verdad, muy lejos del evangelio.

Félix García López, profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca, es un especialista en el Deuteronomio. Aquí ofrece los resultados de sus investigaciones, de manera accesible a cuantos estudian la Biblia para nutrirse de la palabra.

Contenido